

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOZOFIE



DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Pavlína Kopecká

"Člověk" u Ibn Rušda a Maimonida

Human being by Ibn Rushd and Maimonides

Praha 2012

Vedoucí práce
prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Poděkování

paní profesorce Anně Hogenové za trpělivost a pomoc při psaní této práce.

Prohlášení:

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.“

V Praze dne 20. 4. 2012

Bc. Pavlína Kopecká

Abstrakt

Diplomová práce interpretuje pojetí člověka v díle ibn Rušda a Maimonida, dvou významných představitelů vrcholné arabské a židovské středověké filozofie. Ta v sobě slučuje filozofickou tradici antického Řecka, zejm. Aristotela, s náboženským viděním světa. Ibn Rušd i Maimonides se snažili tyto tradice harmonizovat, přičemž se museli vypořádat s mnohými protikladnými názory, které pramenily z rozdílu mezi náboženským a antickým světem. V tomto intelektuálním prostředí se tak vytvářejí originální teze a přístupy k uchopování skutečnosti, světa a člověka v něm.

Problematika člověka je v práci zkoumána ve třech rovinách. První rovinu tvoří vztah člověka a stvoření, který se dotýká otázky původu světa, lidské duše a zmrtvýchvstání. Na druhé rovině, člověk a svět, se práce věnuje popisu světa, lidskému poznání a teorii proroctví. Etické a politické názory jsou analyzovány na třetí rovině, jež představuje pozici člověka ve vztahu k obci.

Klíčová slova

Ibn Rušd, Maimonides, Aristotelés, Platón, novoplatonismus, filozofie, náboženství, *Korán*, *Tóra*, člověk, svět, stvoření, věčnost, duše, zmrtvýchvstání, emanace, poznání, iluminace, aktivní intelekt, proroctví, politika, etika, ctnost, blaženost.

Abstract

This thesis interprets the concept of human being in the work of Maimonides and Ibn Rushd, two representatives of major Arab and Jewish medieval philosophy. It combines the ancient Greek philosophical tradition, especially Aristotle, with a religious context. When Maimonides and Ibn Rushd tried to harmonize these two traditions, they had to deal with many opposite views, that stemmed from the difference between religious and ancient world. Behind this intellectual ground have they created the original thesis and approaches to grasping reality, the world and the human being in it.

The issue of human being is analyzed in three levels. The first level consists of the relationship between human being and creation, which addresses the question about origin of the world the human soul and the resurrection. The second level, i.e. the man and the world, is devoted to describing a scheme of the world, human knowledge and the theory of prophecy. Ethical and political views are analyzed on the third level, which represents the position of human being in relation to the *polis*.

Keywords

Ibn Rushd, Maimonides, Aristotle, Plato, neoplatonism, philosophy, religion, *The Koran*, *Torah*, human being, world, creation, eternity, soul, resurrection, emanation, knowledge, illumination, active intellect, prophecy, politics, ethics, virtue, happiness.

Obsah

1. Úvod	6
2. Představení a stručná charakteristika obou filozofů	8
2.1 <i>Commentator</i>	8
2.1.1 Současní interpreti ibn Rušdova díla	10
2.2 <i>Rambam</i>	12
2.2.1 Současní interpreti Maimonidova díla	13
3. Myšlenková východiska ibn Rušdovy a Maimonidovy filozofie	15
3.1 Filozofie v zemích islámu	16
3.1.1 Falsafa a kalám	18
3.2 Al-Farábí	21
3.3 Ibn Síná	26
3.4 Al-Ghazálí	31
3.5 Ibn Bádždža	36
4. Člověk a stvoření	39
4.1 Ibn Rušdovo vytváření <i>ab aeterno</i>	42
4.1.1 Tři druhy argumentů	42
4.1.2 Polemika s al-Ghazálím	45
4.2 Maimonidovo ambivaletní pojetí světa	50
4.2.1 Tři názory na původ světa	51
4.2.2 Odmítnutí názorů kalámu	52
4.2.3 Polemika s Aristotelem	55
4.2.4 Stvořený svět je možný	58
4.2.5 Nemožnost rozhodnutí otázky po původu světa	59
4.3 Duše a zmrtvýchvstání	61
4.3.1 Duše: její existence, mohutnosti a intelektu	61
4.3.2 Ibn Rušd a smrtelná individuální duše	65
4.3.3 První a „druhá smrt“ u Maimonida	66
4.4 Závěrem k člověku a stvoření	69
5. Člověk a svět	71
5.1 Svět jako emanující od Boha a pozdější koncepce ibn Rušda	73
5.2 Aktivní intelekt a lidské poznání	76
5.2.1 Noetické názory ibn Rušda	76
5.2.2 Noetické názory Maimonida	79

5.3 Aktivní intelekt a proroctví.....	82
5.3.1 Ibn Rušd o proroctví.....	82
5.3.2 Maimonidova teorie proroctví.....	85
5.4 Závěrem k člověku a světu	92
6. Člověk a obec.....	94
6.1 Politická filozofie ibn Rušda.....	96
6.1.1 Čtyři druhy ctností a spravedlivé uspořádání <i>polis</i>	96
6.1.2 Vztah etiky a politiky: vliv řízení <i>polis</i> na výchovu občanů	97
6.1.3 Charakteristika vládce-filozofa-proroka	99
6.1.4 Zánik ideálního státu.....	100
6.2 Maimonidova etická koncepce.....	102
6.2.1 Prorok a stát	103
6.2.2 Podstata etiky člověka	103
6.2.3 Duše: její ctnosti a nemoci	104
6.2.4 Morálka střední cesty.....	106
6.2.5 Ctnostný člověk a poznání Boha	108
6.3 Závěrem k člověku a obci.....	109
7. Závěr	110
8. Seznam literatury.....	112
9. Seznam citovaných zkratk pramenné literatury	116
10. Přílohy.....	117
10.1 Arabská říše od vystoupení Muhammeda až po Umajjovce	117
10.2 Arabská říše v za vlády Abbásovců.....	117
10.3 Taifská království po pádu Córdobaského chalífátu	118
10.4 Území Almorávidů ve Španělsku.....	118
10.5 Území Almohádů ve Španělsku	119
10.6 Území Almorávidů v Maghribu	119
10.7 Území Almohádů v Maghribu	120
10.7 Ilustrace geocentrické Aristotelovy představy uspořádání vesmíru	121
10.8 Schéma Plótinovy pyramidy	121
10.9 Emanující svět znázorněný pomocí Sefirotického stromu.....	122
10.10 Ptolemaiova kosmologie.....	123
10.10 Ibn Rušdův model světa.....	123

1. Úvod

V období mezi antickou filozofií a latinskou středověkou filozofií dominovala světovému myšlení arabská a židovská středověká filozofie. Ta se vyznačovala velkým harmonizačním úsilím. Tzn. úsilím sloučit vlivnou antickou filozofickou tradici s pravdou víry, se zjeveným náboženstvím tak, jak je zachyceno v Písmu. Tehdejší arabští a židovští myslitelé se museli vypořádat s mnohými protikladnými názory, které pramenily z rozdílů mezi náboženským a antickým světem. V tomto prostředí tak dochází k zajímavému sloučení dvou různých tradic a přístupů k uchopování skutečnosti, světa a člověka v něm. Do intelektuálního prostředí tehdejšího světa vstupují „teologové“ a „filozofové“ v jedné osobě s novými a často originálními odpověďmi na tradiční „řecké“ otázky.

Snaha harmonizovat filozofii s Písmem zajímavým způsobem oživuje a obohacuje pojetí člověka. Antické, zejména vlivné aristotelské, pojetí lidské přirozenosti se v arabsko-židovském prostředí spolu s novoplatóskými prvky mísí s biblickými výměry člověka a vzniká tak pojetí člověka jako „obrazu Božího“, jako „konečného bodu v proudu emanací“ nebo jako „bytosti směřující k nějakému vnějšímu účelu“. Vedle oblasti lidské fysis lze zaznamenat i proměnu v rámci pojetí lidského poznání a taktéž v oblasti etiky a politického jednání. Člověk a jeho bezprostřední okolí, ve kterém žije a působí, se tak v proudu nových myšlenek proměňuje, nabývá jiných určení a získává nové účely.

Toto nové pojetí člověka lze dobře ukázat v myšlení dvou slavných představitelů tohoto období, ibn Rušda na straně islámu a Maimonida na straně judaismu. Oba žili přibližně ve stejnou dobu a oba pocházeli z Córdoba, jejich inspirační zdroje jsou tedy do jisté míry shodné. Nejen temporální a lokální shoda pojí tyto autory. Dalším společným prvkem je i jejich velký vliv na západní latinskou filozofii. Mnohé z jejich myšlenek zažehly spory, které se v západní filozofii řešily po celé scholastické období, jako např. problematika původu světa nebo teorie tzv. dvojí pravdy. Společným prvkem je častá dezinterpretace učení obou filozofů, ke které docházelo při přenosu jejich myšlenek z arabsko-židovského prostředí do latinského. A v neposlední řadě oba svým způsobem uzavírají slavné, téměř 500leté období rozkvětu arabské a židovské filozofie.

Cílem této práce je uchopení a interpretace ibn Rušdova a Maimonidova pojetí člověka. Než přistoupíme k našemu zkoumání, zastavíme se krátce u popisu intelektuálního prostředí a myšlenkové tradice islámského světa, jež tvoří východiska jejich filozofických systémů. Poté se už budeme věnovat problematice člověka, a to nejprve ve vztahu ke stvoření. Následně sestoupíme níž a budeme se zabývat pozicí člověka ve světě. Poslední úroveň zkoumání se bude odehrávat nejnižší, tj. v obci. Práce by pak měla ukázat, že v rámci Maimonidova a ibn Rušdova učení můžeme o člověku uvažovat z hlediska trojího dělení, tj. jako o člověku náboženském, filozofickém a proroku.

2. Představení a stručná charakteristika obou filozofů

2.1 *Commentator*

Abú ‘l-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rušd (latinsky Averroes) patří mezi nejvýznamnější islámské filozofy vůbec. Proslul zejména svými komentáři k Aristotelovým dílům, díky čemuž si mezi latiníky vysloužil přívěsisko *Commentator*. Mezi islámskými učenici měl během svého života mnoho přívrženců a obdivovatelů, jakož i odpůrců, kteří jej považovali za heretika a přičinili se o jeho potupení a vypovězení ze společenského života. Po ibn Rušdově smrti vliv jeho učení mezi muslimy upadá. Žádný z jeho žáků či jiných islámských filozofů už nedosáhl takového filozofického renomé.¹ A proto můžeme ibn Rušda pokládat za posledního velkého filozofa arabského středověku. Větší přízeň získal mezi Židy a křesťany latinského Západu. Ibn Rušdovo učení si mezi nimi získalo řadu následovníků a pokračovatelů, jež tvoří filozofický směr zvaný averroismus^{2,3}, vůči kterému kriticky vystupovali např. Albert Veliký či Tomáš Akvinský.

¹ Po roce 1198 (smrt ibn Rušda) se postavení filozofie ve Španělsku a Maghribu (i ve zbylých arabských zemích) neustále zhoršovalo. Hlavní příčinou je vyostření teologické reakce a netolerantní politika almohadských panovníků. Navíc myslitelé takového filozofického formátu jako ibn Rušd se v tomto období objevují jen vzácně. Výjimku představuje snad jen ibn Tumlús (1164-1223), ibn Rušdův žák, filozof a lékař, který je autorem *Úvodu do umění logiky* a parafrází Aristotelových *Kategorií* a *Analitik*, či ibn ‘Arabí (1165-1240), přítel ibn Rušda a súfijský mystik s přívěskem „Největší z mudrců“ (*al-Šajch al-akbar*), který vydal *Mekkánské iluminace, Drahoukamy moudrosti a Knihu theofanií*, v níž představuje své slavné učení o „jednotě existence“ neboli „monismu bytí“ (*wahdat al-wudžúd*).

² Ibn Rušdovy následovníky označil poprvé souhrnným názvem „averroisté“ francouzský filozof a filolog Joseph Ernest Renan (1823-1892).

³ Židovský averroismus se rozvíjel především ve 13. století na území Španělska i Maghribu. Patřil k proudu radikálního aristotelismu, který v té době získával na popularitě mezi židovskými učenici. Mezi jeho hlavní stoupence patřil především Jicchak Albalag (druhá polovina 13. století) s přívěskem „averroista“. Žádný z averroistů nezašel tak daleko v oddělení filozofie a náboženství jako Albalag. Právě jeho můžeme považovat za původce tzv. teorie dvojí pravdy, jejíž autorství bývá často mylně připisováno přímo ibn Rušdovi či jeho latinskému následovníkovi Boëthiovi z Dácie. Ve svém díle *Náprava nauk* zpochybňuje např. doslovný význam Písma a považuje jej za pouhý nástroj k výchově a usměrňování mas. K dalším židovským averroistům patří Abner z Burgu (asi 1270-1347), po své konverzi ke křesťanství znám pod jménem Alfonso z Valladolidu, jenž byl přívržencem radikálního determinismu.

Latinský averroismus měl své příznivce až do konce středověku, i přes trvalý odpor a mnohé cenzurní zásahy ze strany církve. Započal se rozvíjet ve druhé polovině 13. století v Paříži, kde působil jeho stoupenec Siger z Brabantu (asi 1240-1284), Boëthius z Dácie (druhá polovina 13. století) či Jan z Jandunu († 1328). Ve 14. století se centrem averroismu stává Bologna v čele s Gentilem z Cingoli (první polovina 14. století), Anselmem z Côme (mistrem svobodných umění kolem let 1325-1335) nebo Cambiolem z Bologny (mistrem od roku 1333). V 15. století jsou to padovští averroisté: Paolo Nicoletti řečený „Pavel z Benátek“ (*Paulus Venetus*; † 1429), Kajetán z Thiene (1387-1465) a Alessandro Achillini (1463-1526). Latinský averroismus obhajoval nadřazenost filozofie nad vírou, uznával věčnost světa, nutnost veškerého dění, ibn Rušdův monopsychismus, smrtelnost individuální lidské duše a teorii o tzv. dvojí pravdě.

Ibn Rušd se narodil v Cordóbě roku 1126 do významné rodiny málikovských právníků. Jeho dědeček byl dokonce *qádím* (soudcem) Cordóby a celé Andalusie. Během prvních dvaceti let svého života byl ibn Rušd svědkem velkých politických zvratů, kdy stávající vnitřně rozervanou almorávidskou dynastií svrhla almohávidská vojska pod vedením válečníka 'Abdalmu'mina. V tomto období se ibn Rušd věnoval studiu práva, teologie, medicíny a přírodních věd. Poté působil jako *qádí* a rádce vládců. Přestože si svou teoretickou i praktickou činností v politické oblasti získal velkou proslulost, bližší informace o jeho politické činnosti nemáme téměř až do věku třiceti let.⁴ V roce 1153 ho tehdejší vládce almohadské dynastie 'Abdalmu'min povolal do Marrakéše, kde jej učinil svým poradcem pro velkolepý projekt budování škol po celé říši. V té době se ibn Rušd věnoval především studiu logiky a sepsal několik logických traktátů.

Zásadním mezníkem ibn Rušdova života byla událost, kdy ho filozof a lékař ibn Tufajl (1105-1185) představil 'Abdalmu'minovu nástupci Abú Ja'qúbovi Júsufovi⁵ jako nej kvalifikovanější osobnost, která může sepsat komentáře k Aristotelovým dílům. V roce 1169 byl jmenován *qádím* Sevilly a tento úřad zastával až do roku 1182, kdy byl povolán do Marrakéše, aby nahradil zemřelého ibn Tufajla na pozici osobního lékaře Abú Ja'qúba Júsufa. Ještě koncem téhož roku je však ibn Rušd ustanoven *qádím* v Cordóbě. O dva roky později nastupuje na trůn syn Abú Ja'qúba Júsufa, známý jako Abú Júsuf al-Mansúr, jenž ibn Rušda spolu s jinými významnými učenými té doby potrestal za to, že se až příliš věnují studiu věd a filozofie, čímž podkopávají základy islámu. Ibn Rušd byl roku 1195 vypovězen do starodávného židovského městečka Luceny (Elisány) u Cordóby, kde strávil dva roky. Koncem roku 1197 byl povolán zpět k Marrakéšskému dvoru, ale krátce poté roku 1198 umírá.

Ibn Rušd je autorem tří různých podob komentářů k téměř všem Aristotelovým dílům. *Velké komentáře* mají podobu doslovného komentáře⁶, který se dělí na jednotlivé

⁴ Na rozdíl od svého předchůdce ibn Síny (980-1037), ibn Rušd nenapsal svůj životopis, ani neměl žádného oddaného žáka, který by jeho činy zaznamenal. To málo, co o jeho životě víme, musíme posbírat z různých osobních poznámek a děl arabských životopisců. Nejméně informací máme o jeho vzdělání, učitelích, knihách, které četl, a o tom, v jaké posloupnosti rozvíjel svá díla.

⁵ Abú Ja'qúb Júsuf pro ibn Tufajla ztělesňoval jakési uskutečnění al-Fárábího snu o ideálním vládcovi, filozofovi na trůnu (viz podkapitola 3.2 *Al-Fárábí* str. 22). Historikové ho popisují jako nesmírně vzdělaného a inteligentního vládce, který se sám věnoval studiu vědy, medicíny a filozofie.

⁶ Pravidla doslovného komentáře u latiníků přejal Tomáš Akvinský a zavedl je jako archetyp scholastické hermeneutiky. (Srov. de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikymenh, Praha 2001; str. 170.)

kapitoly komentovaného díla, k nimž je připojena podřízená jednotka, tj. číslovaná podkapitola, tzv. *textus*, který je poté komentován větu po větě, přičemž komentované jednotky jsou zastoupeny zvláštní značkou vyjadřující „praví“ (*qála*; latinsky *Deinde dixit*, *D.d.*: „poté praví“). *Střední komentáře* mají zhuštěnější a méně explicitní podobu. Aristotelův text v nich už není citován v plné šíři a mnohdy chybí rozlišení mezi tím, co je vlastní Aristotelovi, a tím, co doplňuje jeho komentátor. Nejzajímavější a nejosobnější jsou však *Shrnutí* neboli *Synopse* (latinsky *Epitome*). V nich ibn Rušd hovoří vlastním jménem a dává dohromady různé řecké i arabské prameny k interpretaci aristotelových myšlenek.

Kromě *Politiky*, která nebyla kolem roku 1176 ve Španělsku přítomná v žádném arabském překladě, okomentoval ibn Rušd všechna Aristotelova díla. K *Druhým analytikám*, *Fyzice*, *Metafyzice*, spisu *O nebi* a *O duši* se dochovaly všechny tři druhy komentářů. Pro ostatní díla máme k dispozici vždy alespoň *Střední komentář* nebo *Shrnutí*, když ne obojí. Vedle komentářů k Aristotelovi napsal ibn Rušd několik menších filozofických prací, které jsou ovlivněny aristotelismem, tj. *Sermo de substantia orbis*, *List o možnosti spojení s odděleným intelektem* a *Pojednání o blaženosti* (výťah předchozího díla). Významný je také jeho *Komentář k Platónově Ústavě*, v němž představuje své etické a politické teze.

Jedinečná jsou ibn Rušdova díla, která se primárně věnují vztahu filozofie a náboženství. Mezi ně můžeme zařadit *Vyvrácení vyvrácení* (*Taháfut al-taháfut*), které je polemikou s al-Ghazálím (1058-1111). Ibn Rušd v něm obhájí rozumové poznání ve věcech víry, brání filozofii a kriticky napadá teology. V *Rozhodném traktátu* (*Fasl al-maqál*) s úvodem (*ad-Dámima*) se zabývá vztahem filozofie ke zjevenému Zákonu a představuje trojí dělení lidí na základě jimi používaných argumentů. Prozkoumat a vyvrátit důkazní metody teologů chce v dodatku k předchozímu traktátu, v *Obnažení metod pro důkaz náboženských dogmat* (*Kafš al-manáhidž al-adilla*).

2.1.1 Současní interpreti ibn Rušdova díla

Ibn Rušdova filozofie v sobě zahrnuje celou řadu originálních interpretací jak Aristotela, tak jeho interpretů napříč různými kulturami a tradicemi. Tímto aspektem ibn Rušdova myšlení se v díle *A History of Islamic Philosophy* nebo *Averroes: His Life, Works and Influence* zabývá libanonský historik a filozof Majid Fakhry, který v současné době

působí na Georgetownské univerzitě ve Washingtonu. Hodnocení ibn Rušdova vlivu v dílech nejvýznačnějších soudobých filozofů arabského světa vypracovává německá arabistka z bernské univerzity Anke von Kügelgen ve své práci *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*.

Recepci ibn Rušdových názorů na vztah filozofie a náboženství provádí Ibrahim Y. Najjar, profesor působící na Univerzitě Šaríi v Arabských emirátech, jednak v článku *Ibn Rushd's criticisms of the theologians' arguments for the existence of God*, jednak v knize *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Podobným tématem se zabývá i francouzský filolog a filozof León Gauthier v knize *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*.

Noetiku a problematiku aktivního intelektu u ibn Rušda se snaží analyzovat např. britský teolog a filozof Joseph A. Kenny v článku *The human intellect: Journey of an idea from Aristotle to Ibn-Rushd*, americký filozof a hebraista Herbert A. Davidson v knize *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* nebo Stephen Chak Tornay v knize *Averroes' Doctrine of the Mind*.

Rozbor ibn Rušdových politických názorů v *Rozhodném traktátu* provedl americký filolog a arabista původem z Iráku Muhsin Mahdi ve svém *Remarks on Averroes Decisive Treatise*. Politice a etice u ibn Rušda se věnuje také Charles E. Butterworth, profesor politické filozofie na Univerzitě v Marylandu, a to zejm. ve své knize *Philosophy, ethics, and virtuous rule: a study of Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*.⁷

„Žádný filozof se nestal obětí tolika nedorozumění a pomluv jako ibn Rušd. Nikdo z filozofů ze země islámu neměl větší vliv na všeobecnou kulturu. Kritikové ho považovali za filozofa neschopného pokání, za smělého či cynického racionalistu, za člověka „dvojití víry“ nebo vynálezce „dvojitého jazyka“. Nejjednodušší by však bylo říct, že dotlačil teologicko-politickou otázku filozofie až ke zlomovému bodu, a to v době a ve světě, kdy filozofii zároveň institucionálně zpochybnila občanská i náboženská moc.“⁸

⁷ Bibliografické údaje citovaných knih viz kapitola 8. *Seznam literatury* str. 113.

⁸ de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 168-169.

2.2 Rambam

Moše ben Maimon je latinským autorům znám jako Maimonides, Rabbi Moyses nebo „Mojžiš z Egypta“, Arabům jako Musa ibn Majmún a rabínská tradice ho nazývá Rambam. Patří mezi nejvýznamnější postavy židovské středověké filozofie. Není však jen uznávaným filozofem, ale též významnou rabínskou autoritou, kodifikátorem a lékařem. Je považován za jednu z nejvýznačnějších osobností judaismu vůbec. Maimonides ovlivnil budoucí vývoj judaismu jako žádný jiný duchovní vůdce Židů post-talmudické doby. Hlavní úsilí své filozofické práce směřoval k racionálnímu potvrzení judaismu.

Přes silnou opozici, s níž se setkaly mnohé jeho filosofické názory, bylo mnoho tezí, ve své době velmi radikálních, nakonec přijato židovskými učenici i rabíny. Jeho učení silně zapůsobilo jednak na židovské a latinské averroisty, kteří se proti němu stavěli spíše kriticky, jednak na představitele vrcholné scholastiky jakými byli Albert Veliký či Tomáš Akvinský, jenž od Maimonida přebírá svůj třetí důkaz (*tertia via*) Boží existence. Inspiraci v jeho dílech nachází i Mistr Eckhart, např. pro své pojetí exegeze „prostřednictvím přirozených příčin, jak je chápou filozofové“.

Maimonides, syn rabína, se narodil roku 1135/38 ve španělské Córdobě. Z jeho rodiny vycházeli po osm generací rabíni a rabínští soudci. Kvůli náboženským persekucím vůči Židům ze strany vládnoucí muslimské dynastie Almohavidů byla jeho rodina již o 13 let později nucena město opustit. Nejprve pobývali v Grenadě, poté v Almerii až se nakonec usadili ve Fezu. Nátlak na židovskou komunitu zesílil i v Maghribu a proto se již o 5 let později Maimonides opět stěhoval. Po krátkém čase stráveném ve Svaté zemi, v té době částečně ovládané křižáky, musel znovu uprchnout, tentokrát do Káhiry. Zde se postupem času se stal nejen uznávanou rabínskou autoritou, hlavou místní židovské obce, ale též úspěšným dvorním lékařem či soudcem rabínského dvora. Ve shodě s rabínskou tradicí si zde ale nevydělával výkladem *Talmudu*, nýbrž lékařskou činností. V Egyptě píše Maimonides své nejvýznamnější práce a roku 1204 zde také umírá.

Maimonides je autorem celé řady náboženských textů, které svědčí o jeho sklonu k racionálnímu pojetí víry. Mezi ty nejvýznamnější patří *Mišne Tóra*, židovský zákoník, který jej proslavil natolik, že se stal předním židovským právníkem a vyhledávaným poradcem v otázkách náboženského práva. V souladu se zvyklostmi rabínského písemnictví napsal Maimonides *Knihu příkázání*, která shrnuje a třídí 613 božích příkázání

(*micvot*), o nichž se mluví v *Talmudu*. V tomto díle je dobře patrná jeho snaha sloučit praktické a teoretické ohledy a využít racionálních prostředků filozofie k pochopení Zákona v nejhlubší rovině. V neposlední řadě musíme také zmínit jeho *Třináct článků víry* (*Šaloš esre ikarim*), které Maimonides formuluje v *Komentáři k Mišně* (*Peruš ha-mišna*), neboť ty tvoří rámec jeho filozofického systému.

Maimonidova pověst filozofa se ze značné části opírá o spis *Průvodce tápajících* (arabsky *Dalalat al-hirín*, hebrejsky *More nevuchim*, latinsky *Dux neutrorum sive perplexorum*), který napsal arabsky v letech 1185-1190⁹ a který Samuel ibn Tibbon přeložil v 1204 do hebrejštiny.¹⁰ *Průvodce tápajících* je obtížně uchopitelný až enigmatický text, o kterém lze říci, že je specifickou reflexí aristotelské metafyziky, fyziky a psychologie a novoplatónské filozofie. Maimonidovým cílem bylo ukázat, že rozum a zjevení jsou slučitelné a že člověk, který věří srdcem, se nemusí vzdávat intelektuální přísnosti.

Vedle rozsáhlejších děl psal Maimonides také responsa, dopisy, kratší pojednání a lékařské traktáty.

2.2.1 Současní interpreti Maimonidova díla

Originální povahou *Průvodce tápajících* a jeho interpretací se zabývá celá řada autorů. Z těch nejznámějších jmenujme např. Leo Strausse, slavného německého politického filozofa, a jeho statě *How to Study Medieval Philosophy, On the Plan of the Guide of the Perplexed* či *The Literary Character of The Guide for the Perplexed*.

Vztahu filozofie a náboženství u Maimonida se věnuje německý rabín, teolog a filozof Julius Guttman v knize *Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, nebo Herbert A. Davidson v práci *Moses Maimonides, The Man and His Works* či Marvin Fox ve svých *Collected essays on philosophy and on Judaism*.

K Maimonidově etické koncepci a pojetí člověka se vyjadřuje francouzská arabistka Colette Sirat např. v knize *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*

⁹ „Podle Averroova vlastního svědectví sice jeho dílo dospělo do Egypta někdy po roce 1190, ale Maimonides jím v této době ovlivněn nebyl.“ (In de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikymen, Praha 2001; str. 219.)

¹⁰ Tento překlad spolu s dalšími hebrejskými verzemi byl základem latinského překladu.

nebo David Shatz ve stati *Maimonides' Moral Theory*. Z českých autorů můžeme jmenovat Ditu Rukriglovou nebo hebraistu Bedřicha Noska, kteří se věnují i Maimonidově teorii proroctví nebo pojetí lidské duše a problematice zmrtvýchvstání.¹¹

„Pro židovský svět je Maimonides pramenem, který nikdy zcela nevyschl a není nadsázkou výrok mi-Mošé ad Moše lo kam ke-Mošé (od Mošeho k Mošemu nepovstal nikdo jako Moše), jímž mu Židé vyjádřili svou hlubokou úctu, neboť ho takto postavili po bok Moše rabejnu.“¹²

„Maimonides-rabín...Maimonides-flozof...Maimonides-lékař...Je zajímavé, možná zvláštní, že v různých vědeckých prostředích jsou známy jen určité výseky z Maimonidova díla. Jakoby existovalo hned několik na sobě nezávislých Maimonidů podle toho, v jaké instituci se badatel zrovna nachází.“¹³

¹¹ Bibliografické údaje citovaných knih viz kapitola 8. *Seznam literatury* str. 113.

¹² Nosek, Bedřich; In Ben Maimon, Moše: *Šmona praktik: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 7.

¹³ Rukriglová, Dita: *Tři "tváře" Maimonida*, Ostium: Internetový časopis pre humanitné odbory, 2007; str. 1. Dostupné na: <http://www.scribd.com/scholaphilosophica/d/16856729-Dita-Rukriglova-Ti-tvae-Maimonida>.

3. Myšlenková východiska ibn Rušdovy a Maimonidovy filozofie

Poté, co jsme představili osobnost ibn Rušda i Maimonida a stručně jsme charakterizovali jejich význam ve světě islámu, jakož i jejich vliv na latinský středověk, bylo by vhodné, než přikročíme k našemu tématu, představit intelektuální pozadí jejich myšlenek a zdroje inspirace jejich filozofického učení.

Oba autoři stojí téměř na konci originálního a velkolepého myšlenkového úsilí své doby. Oba proto můžeme chápat jako dovršitele tohoto slavného období. Oba tak ve svých dílech shrnují a „naposledy“ rozvíjí zásadní teze celé arabské středověké filozofie.

Ibn Rušd i Maimonides se museli, jako filozofové a věřící zároveň, vyrovnat s problémy, které s sebou integrace řecké filozofie do náboženského světa přináší. Jejich myšlenky se tak formovaly v prostředí sporů mezi *falsafou* a *kalámem*, tj. mezi filozofií a teologií. Ve svých filozofických spisech navazovali na své slavné předchůdce, kteří se s těmito problémy také potýkali. Jejich tvrzení částečně přejímali a rozvíjeli, jindy se postavili do ostrého protikladu vůči nim a postulovali takové teze, které jdou proti duchu celé dosavadní myšlenkové tradice.

V následujících podkapitolách si tedy nejprve načrtne zrození islámské filozofie. Pokusíme se vystihnout její specifika a charakterizovat její vztah k teologii. A poté se již budeme věnovat nejdůležitějším předchůdcům ibn Rušda a Maimonida, které oba filozofové ve svých dílech nejčastěji zmiňují a na jejichž myšlenky prokazatelně navazují, tj. al-Fárábímu, ibn Sínovi, al-Ghazálímu a ibn Bádždžovi. V krátkých medailoncích si nastíníme hlavní témata jejich filozofického učení a jejich přínos dějinám středověké filozofie.

3.1 Filozofie v zemích islámu

Dobytím křesťanského Východu, který tvořil téměř dvě třetiny tehdejší Byzantské říše, v letech 630-640 objevují muslimští Arabové pozůstatky řecké filozofie v učení křesťanských teologů, především v harránské sektě sabejců. Toto setkání s pohanskou filozofií a jejím překvapivým a energickým využitím v náboženství mělo na islámské myslitele velký vliv, jež se odráží i v charakterické filozofii Východního islámu, který se začíná formovat na dobytém území Sýrie, Persie a Egypta.

Po částečné islamizaci křesťanského Východu přenese islám dobyvatelské tažení rychle i Západ a za umajjovského chalífátu¹⁴ (661-750) se podaří vybudovat skutečnou arabskou říši, která počátkem 8. století pronikne až do Španělska. Zrodí se tak Západní islám, který si ustaví vlastní politickou realitu a intelektuální a kulturní podobu. „*Východní a Západní islám má samostatné dějiny, samostatná setkání a konflikty, stejně jako západní a východní, latinské a řecké křesťanství.*“¹⁵

Za umajjovského období je filozofie doménou především nemuslimů. Pohanská filozofie se pěstuje na pozůstatcích harránského filozofického společenství a křesťanská filozofie v jakobitských kláštorech. Mezi muslimskými mysliteli se filozofie začíná prosazovat až po roce 750, kdy se k moci dostává dynastie abbásovců. Právě v tomto období vznikne převážná část filozofické produkce v zemích islámu. První dvě století abbásovské chalífátů bývají označovány jako zlatý věk. V něm dochází k filozofické akulturaci Arabů a rozkvětu islámské filozofie, na jejímž počátku stojí ohromná překladatelská činnost řeckých filozofických děl (*translatio studiorum*¹⁶).

První překlady řeckých děl, především z oblasti medicíny a logiky, pořizovali syrsky mluvící křesťané. V první polovině 9. století však dominující syrštinu začíná vytlačovat arabština, což úzce souvisí se založením *Domu moudrosti* (*Bajt al-hikma*) roku

¹⁴ Chalífát znamená vládu chalífy neboli kalífa (celým jménem *chalífat rasúl Alláh* = náměstek posla Božího, tj. hlava Ummy, muslimské obce). Původně se jednalo i státní útvar nejen o náboženskou instituci. Vznikl v roce 632, když se Abú Bakr stal prvním chalífou, nástupcem Muhammada. Zanikl v roce 1258 dobytím Bagdádu mongolskými vojsky. Jako duchovní instituce byl obnoven roku 1261 v Egyptě a zrušen v roce 1924 v Turecku poté, co dynastie Osmanů, na kterou funkce chalífy přešla, ztratila svou politickou moc.

¹⁵ de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 70.

¹⁶ Název, který používá francouzský filozof, zabývající se především středověkem, Alain de Libera k označení tohoto překladatelského úsilí.

830 v Bagdádu, vzdělávací instituce, jež nemá v dějinách obdoby. Zde započala na přání chalífy Al-Ma'múna původní arabská překladatelská činnost, v čele s Hunajnem ibn Isháqem, jeho synem Isháqem ibn Hunajnem a synovcem Hubajšem. Tito, původem také syrští křesťané, překládali do arabštiny, a to již zhotovené syrské, perské či bengálské překlady pohanských děl, které se sdružovaly v *Domě moudrosti*, ale i řecké originály, které byly do Bagdádu přivezeny z vědeckých výprav do Byzantské říše, které byly financovány jednotlivými chalífy za účelem sebrání, co nejvíce odborných textů.

Do arabštiny byl postupně přeložen téměř celý aristotelský korpus. Vedle autentických textů vznikly také překlady různých, především řeckých, komentářů k Aristotelovi, ale i překlady mnoha apokryfních děl, které byly mylně připisovány Aristotelovi, jako např. *Kniha o čirém dobru* (známá latinsky jako *Liber de Causis*), *Aristotelova teologie*, *Svrchované tajemství*, *Kniha o jablku*, *Istimachus*, *Alexandrov poklad*, *Aristotelův list Alexandrovi o politice*, *Aristotelův list Alexandrovi o povinnostech knížete*. Ve skutečnosti se jednalo o díla či kompilace částí děl zejm. Plótína, Porfyria, Prokla a Alexandra z Afrodisiady.

Autentické Platónovy spisy nebyly do arabštiny přeloženy téměř vůbec. S jistotou víme pouze o *Ústavě* a je pravděpodobné, že muslimští filozofové měli k dispozici ještě překlad *Sofisty*, *Zákonů* a *Timaia*. Pod Platónovým jménem kolovalo v arabském světě také několik apokryfů, např. soubor mravních sentencí *Platónova poslední vůle k výchově mladých* či alchymistické pojednání známé jako *Platónova tetralogie*. Oba spisy pochází pravděpodobně ze sabejského prostředí v Harránu a jedná se o jakési kompilace „platónských“ sentencí doprovázených komentáři.

Je zřejmé, že myšlenky Aristotela a Platóna se mezi muslimskými učiteli vyskytovaly ne v zcela přesné formě, což mnohé arabské autory vedlo k představě, že vlastně oba hovoří o tom samém, pouze to popisují z jiné perspektivy nebo jiným jazykem, a proto se v tehdejší arabské společnosti objevila velká touha sblížit Aristotelovo a Platónovo učení na půdě islámské vzdělanosti.¹⁷

¹⁷ Jak učinil např. al-Farábí, podrobněji viz podkapitola 3.2 *Al-Farábí* str. 22.

3.1.1 Falsafa a kalám

Rozšíření souboru Aristotelských spisů a začlenění podstatných výseků novoplatónské filozofie pod jméno „Aristotelés“ dalo vzniknout dvěma autonomním oblastem. Na jedné straně se v arabském světě začíná formovat svébytná filozofie, jejíž řecké jméno muslimové poarabštili na „falsafa“. Ta se snaží absorbovat řecké vědění, včetně teologické složky novoplatonizujícího aristotelismu. Na straně druhé se rozvíjí muslimské racionální pojetí teologie, neboli kalám, který je nezávislý na filozofii, ale schopný přit se s ní na její vlastní půdě.

Falsafa se vyznačuje snahou o harmonizaci řecké filozofie s pravdou víry, se zjeveným Textem, ať už s *Tanachem* nebo *Koránem*. Tato harmonizace nebyla nijak jednoduchá. Židovští a arabští středověcí filozofové se museli v rámci svého myšlenkového úsilí vypořádat s řadou problematických názorů, které se objevily jak na straně antické filozofie, tak na straně náboženské tradice, a také s faktem, že si mnohé filozofické a náboženské teze často vzájemně odporovaly. Na překlenutí těchto rozporů a harmonizování obou pozic, antické filozofie a náboženského myšlení, můžeme nahlížet jako na originální intelektuální směřování své doby.¹⁸

Mnozí představitelé falsafy se pouštěli do náročných myšlenkových konstrukcí, aby ukázali, že si pravdy filozofie a pravdy náboženství ve skutečnosti nijak neodporují, či dokonce, že filozofie má sloužit jako nástroj k dokázání pravdivosti náboženských tezí.¹⁹ V tomto originálním myšlenkovém prostředí pak vznikají nové a do té doby neobvyklé filozofické a náboženské teorie, které se zabývají podstatou světa, Boha a člověka.

Proti této harmonizující snaze vystupují takzvaní *mutakallimún*, tj. stoupenci, kteří hájili kalám nebo jej prosazovali, a vytvářejí jakousi „defenzivní apologii“, jež mobilizuje

¹⁸ V této souvislosti připomeňme postavu Filóna Alexandrijského (asi 20 př. n. l. – asi 40 n. l.), který se jako jeden z prvních myslitelů věnuje harmonizování řecké filozofie s Písmem (resp. s *Tanachem*). Filón např. staví svou teorii stvoření na základě platónské teze, která je popsána v *Timaiovi*. Aby však Platónova teorie byla slučitelná s biblickou teorií stvoření, udělal několik menších úprav. Přijal Platónovu koncepci věčného Boha, který uvedl svět v existenci, ale nemohl samozřejmě přijmout Platónovu tezi, že Bůh stvořil svět z preexistující látky. Tento problém řeší tvrzením, že Bůh stvořil obojí, preexistující látku z ničeho a svět z preexistující látky. Oba, jak Platón, tak Filón, poté popisují stvoření světa jako volní akt Boha, mají ale odlišné názory na to, co je vůle Boží. Pro Platóna znamená Boží vůle nutné vyjádření božské podstaty, která ho vede k přijetí toho, že Bůh stvořil svět z nutnosti, a že svět takto stvořený by nemohl být stvořen jinak, než jak je nyní. Filón naproti tomu následuje biblickou koncepci Boha jako všemohoucího svobodného činitele a interpretuje každý akt stvoření světa jako Boží svobodnou volbu.

¹⁹ Filozofie používá logickou argumentaci, díky níž může prokázat pravdivost či nepravdivost jednotlivých tezí. Náboženství používá zcela odlišný jazyk pro vyjadřování. Je to jazyk obrazný, který prostě sděluje náboženská fakta, nic se jím nedokazuje ani nevyvrací.

veškeré potřebné poznatky s cílem zajistit obranu a názorné příklady pro zjevený Zákon. *Mutakallimún*, teologové kalámu, se dělili na různé školy, z nichž asi nejslavnější jsou stoupenci *hnutí mu'tazila* a jejich odpůrci, přívrženci *aš'arijského hnutí*. Cílem kalámu, ať už šlo o jakoukoliv školu nebo směr (muslimský či židovský) bylo však vždy racionální pojetí Písma a obrana náboženství před falsafou. V žádném případě si tak kalám nemůžeme představovat jako jednoduchou obdobu „teologie“ v křesťanském slova smyslu, tedy jako vědu o mystériích víry, která je navíc úzce spojena s církví.

Mu'tazila se zformovala už za umajjovského chalífátu a byla výsledkem roztržky mezi Wásilem ibn 'Atá' († asi 750) a jeho učitelem Hasanem al-Basrím († asi 730). Wásilovi sympatizanti se poté uchýlili do jednoho kouta mešity v Basře, čímž si vysloužili přízvisko *mu'tazila*, tj. „vstoupivší do osamění“. Jejich učení charakterizuje pět tezí: 1) Absolutní jednota Boha (*at-tawhíd*), která vylučuje všechny Boží atributy. Tím stoupenci *mu'tazily* zavrhují představu Boží všemohoucnosti apod. 2) Boží spravedlnost (*al-'adl*) při odměňování a trestání věřících. Z čehož plyne nutnost svobodné lidské vůle. 3) Teze Božího slibu a hrozby (*al-wa'd wa'l-wa'id*), tedy teorie zásluh, mravní kvalifikace skutku, který člověku přinese odměnu nebo postih. 4) Stav mezi dvojím stavem (*al-manzila bajna'l-manzilatajní*). Tato teze popisuje situaci věřícího ve stavu hříchu, kdy se nenachází ani ve víře, ani mimo ni. 5) Povinnost věřícího nařizovat dobro a zakazovat zlo (*al-amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahí 'an al-munkar*). Přestože sympatizanti *mu'tazily* tvořili poměrně vlivnou větev kalámu, na niž reagovali téměř všichni představitelé falsafy, většina jejich děl se ztratila.²⁰

Hlavním oponentem *mu'tazily* byl původně její přívrženec Abú 'l-Hasan al-Aš'arí (874-935), který je autorem slavného spisu *Kniha záře (Kitáb al-luma')*, jenž měl zásadní význam v dějinách muslimské teologie. Ústředním tématem jeho díla je teze, že *Korán* je věčné a nestvořené slovo Boží, a že tedy existují věčné božské atributy. Je také zastáncem možnosti zření Boha na onom světě a mravního teologického učení o tzv. „přisvojení“ (*kasb*), dle kterého není člověk tvůrce svých skutků, ale pouze jejich „příjemce“, ten, kdo je „získává“. Al-Aš'aríovo učení se těšilo velké popularitě a získalo si mnoho

²⁰ V ucelené podobě se dochoval pouze spis Abú 'l-Husajna ibn Uthmána al-Chajjáního s názvem *Kniha vítězství a vyvrácení kacíře Ibn ar-Ráwandiho*.

sympatizantů, mimo jiné i z řad vládnoucí třídy. Nakonec se myšlenky *aš'arijského hnutí* v arabských zemích všeobecně prosadily a potlačily tak teologické úsilí *mu'tazily*.²¹

²¹ *Mu'tazila* sice reaguje na vzrůstající vliv *aš'arijského hnutí* na přelomu 10. a 11. století sepsáním jakési *mu'tazilské* sumy teologie v osmi svazcích pod názvem *Kniha, která užitečně obohacuje* (*Kitáb al-Mughnī*). Ani toto dílo však její porážce na teologickém poli nedokázalo zabránit.

3.2 Al-Fárábí

Abú Nasr Muhammad al-Fárábí (latinsky Alfarabius), narozený roku 870 ve farábské oblasti Turkestánu, je označován za jednoho z největších muslimských peripatetiků. Pro své mimořádné filozofické nadání si dokonce vysloužil přívěsisko „Druhý učitel“, přičemž za „Prvního učitele“ byl považován Aristotelés. Al-Fárábí se ve svých spisech věnoval snad všem oblastem tehdejšího vědění. Jak bylo zvykem u středověkých muslimských a židovských myslitelů, byl al-Fárábí vzdělán nejen v otázkách náboženských, logických a filozofických, ale věnoval se i matematice, astronomii, medicíně²² a hudbě²³. Jako mnozí jiní muslimští filozofové i al-Fárábí hodně cestoval a navštěvoval střediska vzdělanosti a setkával se s významnými učiteli své doby. Poslední léta svého života strávil v Aleppu na dvoře sultána Sajfaddawly a roku 950 umírá v Damašku.

Al-Fárábí stojí na počátku období hlavního rozkvětu islámské filozofie, ať už v islámu východním, kde na něj navázal např. ibn Síná, nebo západním, kde inspiroval mnohé „španělské“ muslimy, jako ibn Bádždžu, nebo Židy, např. Maimonida. Stejně hluboce zapůsobil i latinské středověké myslitele, kteří se zabývali především jeho snahou harmonizovat učení Aristotela a Platóna. S tímto cílem napsal četné komentáře k Platónovým dílům, souhrnně pod názvem *Platónova filozofie (Falsafat Aflátún)*, a také k dílům Aristotelovým, *Aristotelova filozofie (Falsafat Aristútális)*. A konečným výsledkem byl spis *Harmonie mezi názory božského Platóna a Aristotela (Al-džam‘ bajna ra'jajal-hakímajn)*.

Jedním z jeho významných příspěvků k tehdejší islámské vzdělanosti je práce na poli politické filozofie a etiky. Jeho přínos v této oblasti byl tak velký, že je dodnes al-Fárábí považován za jednoho z nejvýznamnějších představitelů politické filozofie v rámci islámského světa vůbec.²⁴ Stěžejními politicko-filozofickými spisy jsou jeho *Názory obyvatel ctnostné obce (Mabádi‘ árá‘ ahl al-madína al-fádila)* a *Aforismy státníkovy (As-*

²² Medicíně se věnoval však pouze teoreticky. Sám nikdy jako lékař nepraktikoval.

²³ Jeho přínos k teorii hudby je ohromný. Sám hrál na mnohé hudební nástroje, sám je také vynalézal. Ve své *Knize o hudbě (Kitáb al-Musiqa)* zdokonalil notový zápis a jeho „systém tónů“ se v arabské hudbě používá dodnes. Vedle teorie hudby se věnoval také zkoumání pozitivních účinků hudby na duši.

²⁴ Al-Fárábí napsal mnoho spisů o teorii státu, se kterými se pracuje i dnes. Sám se však státní správy nikdy neúčastnil, byť jeho rodina byla politicky činná.

sijását al-madaníja). V nich al-Fárábí popisuje nejen model ideální obce a vlastnosti ideálního vládce, ale i problematiku lidského poznání či emanační schéma²⁵.

Al-Fárábí byl ve svých názorech na původ světa ovlivněn novoplatónským učením o emanaci. Bůh podle něj při kontemplaci sebe sama emanuje První emanaci, První intelekt, ze kterého emanuje druhý intelekt, a tak proces pokračuje až k desátému stupni. Tyto intelekty tvoří zprostředkující svět mezi netělesným a naším, tělesným světem. Svět není stvořen přímo Bohem, ale vzniká skrze hierarchický řád příčinné nutnosti, vycházející od Boha jako první a konečné příčiny. Al-Fárábího interpretace stvoření je mnohem komplexnější, než se na první pohled může zdát. Tvrdí, že stvoření světa může být věčné v tom smyslu, že něco může být zapříčiněno bez počátku, tedy ve věčnosti. Proto může být svět věčný a zároveň stvořený. Al-Fárábí brání Aristotela tvrzením, že tato idea je Aristotelovi částečně vlastní a že ve skutečnosti Aristotelés nezastával věčnost světa bez počátku.

Etiku a politiku považoval al-Fárábí za komplementární disciplíny. Je-li konečným cílem člověka dosažení blaženosti (*sa'áda*, řecky *eudaimonia*), které člověk dosáhne pouze splněním své funkce, jako racionální lidské bytosti tzn., že dosáhne teoretické a praktické dokonalosti, pak toho lze dosáhnout pouze ve společnosti, protože teprve zde může člověk plně rozvinout svůj potenciál.

Život ve společnosti je pro al-Fárábího činnost zaměřená k určitému cíli. Aby však k tomuto cíli mohla společnost směřovat, musí být nějak organizována, nějak řízena. Základy politiky, ale i celé filosofie i samotného islámu vycházejí dle al-Fárábího z jednoho a téhož konceptu, který můžeme představit pomocí pojmu řád či harmonie (*tadbír*²⁶). Tento řád se projevuje jak na úrovni vesmírné, ve struktuře kosmu, tak na úrovni somatické, ve funkční organizaci a harmonii lidského těla a taktéž se odráží ve správě obce, tedy na úrovni politické.

Al-Fárábí rozvíjí myšlenku platónské dokonalé obce a hovoří o pěti částech dokonalého města. Nejvyšší třídu tvoří tzv. *ctnostní lidé*, kterými má na mysli učence a

²⁵ Teorii emanace rozebírá i ve spisu *O intelektu* (*Risála fī'l-'aql*), jenž byl v latinském Západě známý pod názvem *De intellectu et intellecto*. Dalším dílem přeloženým do latiny byly al-Fárábího úvahy o *Třídění věd* (*Ishá' al-'ulúm*).

²⁶ Arabský kořen *d-b-r* znamená vést, řídit, vládnout, spravovat, organizovat, plánovat. *Tadbír* – správa, funkční organizace, taková, která je promyšlená a má jasný plán. Od toho *mudabbir* – správce, vládce, ten, kdo promyšleně (se záměrem) vládne.

vzdělance, jež jsou schopni vést město k prosperitě. Další třídu tvoří tzv. *řečníci* čili *lidé výmluvní*, mezi ně počítá strážce náboženství, rétory, básníky, hudebníky a administrativní pracovníky. Do třetí třídy pak zahrnuje *znalce praktických věd*, tzn. matematiky, inženýry, lékaře a astronomy, bez kterých by se město nemohlo dobře rozvíjet. Ve čtvrté třídě se nacházejí *bojovníci*, válečníci a strážci. A do poslední, páté třídy patří *lidé zabývající se výnosnými věcmi*, tedy obchodníci, rolníci a pasteveři.²⁷

Klasifikace ostatních, tj. nedokonalých, režimů je následující: 1) režimy *nevědoucí*²⁸, 2) režimy *bezbožné* nebo *nemorální*²⁹, 3) režimy *chybující*³⁰. Tyto režimy původně mohly být dokonalými, ale změnily se nebo upadly prostřednictvím zavedení nepravdivých a zkreslených názorů a postupů. Tyto druhy režimů jsou protiklady k dokonalému režimu, protože postrádají hlavní princip, a to je pravdivé vědění a ctnostné jednání, které utváří charakter občanů sledováním činností, jež přispívají k nalezení štěstí. Namísto toho je charakter občanů formován dosahováním různých jiných nižších účelů.³¹

V každé funkční komunitě musí být vládce, správce, organizátor (*mudabbir*) s jasnou představou, plánem, organizační strukturou (*tadbir*), na níž chce obec vystavět.³²

²⁷ Jak je známo, Platón v *Ústavě* dělí lid ve městě na tři třídy: dělníky, strážce a vládce. Originalita al-Farábího dělení spočívá ve vztahu, který definuje mezi první a druhou skupinou lidí. Základní teze al-Farábího pohledu na skutečnost je ta, že náboženství je nápodobou filosofie. Filosofie poznává skutečnost takovou, jaká je, a to za pomoci tzv. demonstrativních úsudků. Tedy pouze za pomoci přesného logického myšlení. Náboženství však podle al-Farábího o realitě vypovídá bez těchto důkladných logických důkazů, pouze za pomoci obrazů a symbolů. Nástrojem jakéhokoli náboženství není totiž rozum, ale představivost a mínění. Platnost či uchopitelnost pravd prostředkovaných druhou skupinou je proto pouze částečná, stejně jako platnost symbolů a obrazů. Naproti tomu platnost a dosah pravd prostředkovaných rozumem je univerzální.

²⁸ Jejich občané nemají příležitost získat vůbec žádné znalosti o božských a přírodních bytostech, nebo o dokonalosti a štěstí.

²⁹ Jejich občané mají znalosti o božských a přírodních bytostech, o dokonalosti a štěstí, ale neplní požadavky z nich vycházející a nestávají se tak ctnostnými.

³⁰ Jejich občané získali nějaké ze znalostí o božských a přírodních bytostech, nebo o dokonalosti a štěstí, ale tyto jejich názory jsou zkreslené a zamlžené, a ne zcela pravdivé. Tito občané je však považují za pravdivé a následují je ve svém jednání.

³¹ Těchto účelů je dle Al-Farábího šest a každý dává vzniknout jednomu druhu politického uspořádání. 1) *Město nutnosti*, neboli *nepostradatelný režim*, ve kterém se občané soustřeďují pouze na základní životní potřeby. 2) *Odporný režim* neboli *město zkaženosti, oligarchie*, v níž je hlavním cílem občanů bohatství a prosperita pouze pro své vlastní potřeby; 3) *Město nízkosti a úpadku*, neboli *město smyslových tužeb*, ve kterém se občané soustřeďují pouze na uspokojení tužeb, jež jsou vyvolány smysly nebo představivostí, a na potěšení z her. 4) *Režim cti* nebo *váženosti, timokracie*, v němž je cílem občanů dosáhnout cti a slávy, aby byli jinými velebeni a oslavováni pro svá impozantní slova i činy. 5) *Město nadvlády, tyranie*, kde jsou občané soustředěni pouze na podrobení si jiných a zabránění jim tak přemoci je samé, tito občané dosahují potěšení pouze vítězstvím. 6) *Kolektivní město, demokracie*, kde každý občan touží být svobodný a dělat si co se mu zlíbí bez toho, aby mu v tom někdo nebo něco bránilo.

³² Al-Farábí následuje Platóna i v přesvědčení, že lidé jsou skutečně šťastní pouze tehdy, když se věnují tomu úkolu, pro který byli stvořeni. Protože jednotliví lidé si nejsou rovni a mají různé schopnosti sloužit, státu

Nejvyšší vládce je v ideálním režimu zdrojem veškeré moci a znalostí. Jen díky němu jsou občané obeznámeni s tím, co mají vědět. Má také jako jediný právo utvořit ve městě jednotlivé třídy obyvatel a třídit lidi do jednotlivých tříd. Nejvyšší vládce ideálního města by měl organizovat vzdělávání svých občanů a ze své funkce je povinen, i za pomoci přesvědčování a donucování, odhalit v každém nejvyšší možnou ctnost, které je schopen dosáhnout. Dokonalost dosažená skupinou obyvatel jedné třídy slouží pak k dosažení dokonalosti třídy vyšší.³³

Pouze členové první skupiny, ctnostní lidé, mohou být skutečnými vládci v Platónově smyslu. Al-Farábí je nazývá také proroky a imámy.³⁴ A poté podrobuje důkladné analýze postavu filosofa-proroka-vládce. Přizpůsobuje platónskou nauku o filozofovi na trůně politickému a profetologickému myšlení muslimů.³⁵ Al-Farábího pojetí proroka pak ústí v popis takového člověka, který zvládl filozofii a spiritualitu. Prorok je dokonalý člověk, který využil celý svůj rozumový a duchovní potenciál,³⁶ dosáhl teoretické a praktické dokonalosti, a je proto dokonalým vládcem.³⁷ Vládce prorok-filozof má v ideální obci důležitou společenskou funkci. Figuruje jako prostředník mezi božskou bytostí a občany, kteří nemají přístup k takové formě poznání. Prorocká stránka vládci umožňuje komunikaci s lidem, který rozumí pouze jazyku přesvědčování. Na druhé straně jeho filozofické schopnosti mu umožňují hovořit k intelektuální elitě, která dokáže pochopit intelektuální úvahy a přijme jenom to, co je rozumově zdůvodnitelné. Spojení

připadá odpovědnost zajistit, aby jeho občané byli vždy umístěni tam, kdy lze nejlépe využít jejich přirozené nadání. V lidské společnosti proto al-Farábí rozlišuje části na vládnoucí a ovládané.

³³ Tímto způsobem se bude celek města podobat uspořádanému celku kosmu, v němž jednotliví členové spolupracují na dosažení dokonalosti.

³⁴ Imám byl původně titul představeného muslimské obce, později titul všeobecně uznávaného znalce a učitele *Koránu*; dnes mohamedánský duchovní. Do roku 1962 to byl titul duchovního nebo světského nezávislého arabského vladaře na úrovni knížete.

³⁵ I když se to může zdát na první pohled zvláštní, profetologie tvoří pro al-Farábího základní pilíř politické nauky, protože víra v prorockví předchází víru v Zákon. Jednoduše řečeno: jestliže není prorok, není ani Zákon. Základním rysem al-Farábího politických úvah je tedy víra v zásadně legislativní obsah zjevení.

³⁶ Popis povahy prorockví vede k rozlišení mezi imaginativní a racionální schopností. Existují tu dvě síly, kterými člověk může komunikovat s Aktivním intelektem, resp. jeho prostřednictvím s Bohem; je to imaginativní a racionální schopnost. Možnost prorockví je spojena s oběma těmito schopnostmi. Pokud s Aktivním intelektem komunikuje člověk pouze prostřednictvím své imaginativní schopnosti, pak se jedná o *"proroka, který upozorňuje na to, co se stalo, a který informuje o tom, co se odehrává nyní"*, zatímco když s Aktivním intelektem komunikuje člověk pouze prostřednictvím své racionální schopnosti, pak je to *"moudrý člověk, filosof a má kompletní inteligenci"*. (in al-Farábí: *Názory obyvatel ctnostného města*, kapitola 28; pracovní překlad pořízený na semináři prof. D.Rukriglové FFUK v akademickém roce 2004/05)

³⁷ Tradiční chápání proroka, jako člověka vybraného Bohem na základě Jeho vlastní vůle, považuje al-Farábí za nesprávné.

filozofa a proroka v postavě vládce udržuje a jistí chod ctnostného města. A pokud bude vždy v čele města stát jako vládce filozof a prorok, tak bude dosaženo vždy stejných podmínek pro založení a udržení ctnostného města.

„Al-Fárábího vliv, ať už přímý nebo zprostředkovaný jeho nástupci – Avicennou a dokonce i Averroem, který jej často zmiňuje - , je značný... Al-Fárábího filozofický význam je nepopíratelný. Právě jemu vděčíme za dvě základní témata středověkého myšlení. Prvním je obraz vesmíru založený na adaptaci aristotelské kosmologie separovaných inteligencí tak, aby vyhovovala plótínovské nauce o emanaci. Druhým je originální syntéza aristotelského empirismu a platónské teorie idejí.“³⁸

³⁸ de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikymenh, Praha 2001; str. 118.

3.3 Ibn Síná

Abú ‘Alí al-Husajn ibn Síná, latinsky Avicenna, byl jedním z nejvlivnějších muslimských filozofů, a to jak v islámské tradici, tak v latinské středověké filozofii.³⁹ Proslul především svými parafrázemi hlavních částí Aristotelova díla, které obohatil o všechna rozvinutí a komentáře, jež sepsali řečtí, muslimští, židovští či křesťanští peripatetici před ním. Pro velkou šíři a hloubku svých znalostí byl označován přídomek „Předák mudrců“ (*aš-šajch ar-ra’is*), „Důkaz Boží“ (*hudždžat al-haqq*) nebo „Kníže lékařů“ (*amír al-atibbá*).

Narodil se roku 980 v Afšaně nedaleko Bucharý do rodiny ismá’ílitských šiitů. Již v dětství projevoval mimořádnou schopnost zvládat učivo a vynikal zejména svou pamětí.⁴⁰ Studoval nejprve logiku, matematiku a fyziku, později se věnoval metafyzice a medicíně. Zvládl všechny vědní obory své doby, ale dlouho nemohl pochopit Aristotelovu metafyziku, dokud si nepřečetl al-Farábího komentář k tomuto dílu (*O rozpětí Aristotelovy metafyziky*). Tato zkušenost prý rozhodla o jeho životní dráze, jak uvádí ve *Vlastním životopisu* (*Sirat al-šajk al-ra’is*). Ibn Síná se „v osmnácti letech“ stává metafyzikem. A právě tento příklon k metafyzice představuje jeho největší přínos k dějinám filozofie „zděděné od Řeků“. Právě on jako první z islámských filozofů definuje, že předmět (*subiectum*) metafyziky tvoří „jsoucnost jakožto jsoucnost“ a nikoli Bůh, i když důkaz Jeho existence do metafyziky patří.

Během svého života ibn Síná zastával také různé politické funkce, působil mimo jiné jako ministr na několika panovnických dvorech. Právu ani politice se však ve svých spisech nevěnoval. Jinak tomu bylo v případě medicíny. Ve své stěžejní lékařské práci *Kánon medicíny* (*Al-Kánún fī l-tibb*) dovršil syntézu hippokratovské a galénovské tradice v lékařství. Toto dílo představuje vrchol lékařského vědění 10. století a stalo se vedle spisů Galénových nejdůležitějším lékařským pramenem středověku. Ibn Sínův *Kánon* sloužil jako základní učebnice lékařství až do roku 1800 na všech evropských univerzitách.⁴¹

³⁹ Ibn Síná měl zásadní vliv na rozvoj středověkých věd také v Čechách. Citace z jeho děl najdeme v mnohých spisech z 13-16. století. Ve svých úvahách se na jeho autoritu odvolával v teologicko-filozofických spisech také Mistr Jan Hus.

⁴⁰ Již v deseti letech znal nazpaměť celý *Korán* a velkou část arabské gramatiky.

⁴¹ *Kánon* je rozdělen na pět knih, z nichž každou tvoří několik oddílů (*fannū*) a každý oddíl se rozpadá na několik kapitol. První kniha shrnuje přehled teoretického a praktického lékařství. Druhá obsahuje soupis

K filozoficky nejcennějším patří, vedle komentářů k Aristotelovi a Platónovi, především jeho sumy: *Kniha uzdravení* (*Kitáb aš-šifá*)⁴², *Kniha záchrany* (*Kitáb an-nadžát*) a *Kniha návodů a upozornění* (*Kitáb al-išárát wa 't-tanbihát*). Důležitá je také ibn Sínova *Kniha pramenů moudrosti* (*Kitáb 'ujún al-hikma*) a práce *Filozofie východních národů* (*Kitáb al-Insáf*), jež pojednávají o tzv. „Moudrosti Východu“ (*Hikma mašriqíja*). Tu ibn Síná staví proti bagdádské filozofii a řeckým komentátorům Aristotela, neboli souhrnně proti filozofii řeckých „spřízněnců“ (*šuraká*). Neméně významný je i jeho mysticko-etický *Traktát o lásce* (*Risála fí 'l-'išq*) či slavné vizionářské vyprávění na motivy perských mýtů *Živý syn bdícího* (*Hajj ibn Jaqzán*).⁴³ Ibn Síná je také autorem *Knihy vědy* (*Dáníš-náma*), prvního filozofického díla psaného v perštině, které věnoval kákújovskému knížeti 'Alá'uddawlovi, u něhož sloužil jako vezír (*wazír*, tj. „ten, kdo nese břímě“) v posledních letech svého života. Umírá roku 1037 v Hamadánu při záchvatu koliky.

Hlavní dvě témata ibn Sínovy filozofie tvoří teorie emanace a otázka lidského poznání. Ibn Síná, stejně jako al-Fárábí učí, že svět je produktem emanace. Věčnost světa je zaručená věčným stvořitelským emanováním. Idea věčnosti světa dle něj nijak nevylučuje mluvení o existenci vesmíru, jako o zapříčiněném důsledku Boha. Ibn Síná toto ještě posiluje tvrzením, v souladu s Aristotelem, že svět je souvěčný s Bohem. Bůh je Bytím, které je věčně se vylévajícím procesem emanace a tímto způsobem věčně vytváří existenci světa.

Zdrojem veškerého bytí (*hyasyala*) je Bůh, neboli také Nutná existence (*jāza*). Tato je jediným jsoucнем, které existuje nutně pouze skrze sebe, aniž by k tomuto způsobu bytí potřebovala něco jiného. Druhou podstatnou charakteristikou Nutné existence je její

léčiv. Ve třetí knize se popisují jednotlivé nemoci. Ve čtvrté nemoci a stavy povšechné. Pátá kniha pojednává o přípravě a užívání léků. (Část kánonu je věnována i botanice.) Předpokládalo se, že do latiny tento ibn Sínův spis přeložil italský učenec Gerard z Cremony ve 12. století, pod názvem *Canon Medicinæ*, dnes je ale tato hypotéza zpochybňována. Jisté je, že *Kánon* byl na latinském Západě znám celý a v rozmezí 15.-17. století byl dokonce vtištěn více jak šestařicetkrát.

⁴² Jedná se o gigantickou filozoficko-vědeckou encyklopedii ve čtyřech dílech (logika, filozofie přírody, matematika a metafyzika). Latinští myslitelé postupně přeložili téměř všechny části *Knihy uzdravení* (zejm. kapitoly z logiky a metafyziky), nicméně nikdy nebyly vydány v jednom souborném díle.

⁴³ Ibn Tufajl (latinsky Abubacer) píše ve 12. století na motivy ibn Sínova příběhu stejnojmenné dílo (přeložené do latiny pod názvem *Philosophus Autodidactus*), jehož základní myšlenkou je ponechání individua volnému vývoji v přírodě, aby se ukázalo, kam až lidský rozum může dospět. Výsledkem je zjištění, že k poznání Boha je možné dospět i bez zjeveného náboženství pomocí rozumové spekulace a pozorováním přírody.

absolutní jednota. Z této jednoty vyplývá důležitý důsledek. V definici tohoto jsoucna, které je nutně existující a jedno, nemůže být místo pro nic jiného než to jediné substancionální určení, kterým je samozřejmě existence. Tudíž esence (*jawhar*) a existence jsou nutně v jsoucnu identické. Proces emanace pak probíhá následujícím způsobem. Protože z absolutně jednoho nemůže emanovat mnohost, ale svět, který vnímáme, evidentně nese znaky mnohosti, tak mezi Nutnou existencí a naším světem musí existovat nějaký zprostředkující činitel. Tímto zprostředkujícím činitelem je u Avicenny hierarchický řád (*māratib*) devíti inteligencí a jim podřízených sfér.

Z Nutné existence, jakožto z absolutního jedna, emanuje skrze myšlení sebe sama První intelekt, jenž odpovídá nejvyššímu archandělu a je ve všech směrech rovný Bohu, až na to, že má příčinu. Proto již není absolutně jeden, jako tomu bylo o úroveň výše. Mnohost se v první inteligenci projevuje v jejím vztahu k existenci. První intelekt existuje nutně pouze ve vztahu k Nutné existenci⁴⁴, kdežto pouze ve vztahu k sobě je možný.⁴⁵ První intelekt se nyní může vztahovat jak sám k sobě, tak k Nutné existenci. Z myšlení Nutné existence nutně vzniká Druhý intelekt. Z poznávání sebe samého v aspektu své nutné existence vzniká duše první sféry (*hyayāh falakī*) a z myšlení sama sebe v aspektu své možné existence emanuje tělo (*alajsām al samāwiyya*) nejvzdálenější nebeské sféry, prvního nebe.

Tento proces pokračuje s postupným snižováním čistoty generované duše a těla, až se vytvoří desátý intelekt, který je vládcem sublunární sféry a bývá ztotožňován s archandělem Gabrielem. Desátý intelekt ztotožňuje ibn Síná s aktivním intelektem z Aristotelova pojednání *O duši* a nazývá jej jako Dárce forem (*Wāhib as-suwar*, latinsky *Dator formarum*). Přisuzuje mu pozici prostředníka mezi tělesným světem a světem rozumovým a Bohem. Tento desátý intelekt již nemá sílu dát vzniknout dalšímu intelektu, je však příčinou našeho světa, resp. materie sublunární sféry. Hlavní činností tohoto intelektu je emanování forem, které vtiskuje, nahrazuje nebo odnímá vznikajícím a

⁴⁴ První intelekt proto také může poznat podstatu Boha.

⁴⁵ Z tohoto Avicenna postulují tři významné teze: 1) Existuje pouze jedno jsoucno, které je nutně skrze sebe. Ostatní jsou skrze sebe pouze možná. Proto se universum dělí do sfér možnosti a nutnosti. 2) Jsoucno je možné chápat jako jsoucno také a pouze ve vztahu k sobě samému, aniž bychom jej uvažovali jako existující. Tento způsob chápání jsoucna je samozřejmě komplementární s rozdělením skutečnosti na nutnou a pouze možnou část. 3) Emanace Prvního intelektu probíhá nutně a věčně, neboť Nutná existence věčně myslí sama sebe, což je samozřejmě nejvyšší možný stupeň dokonalosti a skutečnosti.

zanikajícím jednotlivým jsoucům, tzn., že zdrojem všech forem včetně duší živočichů či člověka. Jeho druhým úkolem je aktualizace lidského intelektu neboli osvětlování mysli člověka. Člověk díky tomuto aktu osvětlení dokáže pojmut formu odděleně od látky⁴⁶, což znamená, že Dárce forem umožňuje emanované abstraktní poznání, které je nezávislé na smyslovém poznání.⁴⁷

Uvedená argumentace v sobě skrývá ibn Sínovo rozdělení jsoucen na nutná (*wádžib*), možná (*mumkin*) a nemožná (*mumtani*). Z Boha, z nutného bytí, vychází svět, který je na jedné straně nahodilý, protože jeho existence závisí na emanaci, ale na druhé straně je nutný, protože nutný je jeho zdroj. Ibn Síná dále dělí jsoucná na bytnost čili esenci (*máhiya*) a existenci (*wudžúd*). Esence dle něj ustavuje zvláštní identitu věci a existence je společným rysem všech věcí⁴⁸, přičemž existence je ve vztahu k esenci primární, protože existující vyvstane až tehdy, když se k esenci přidá existence. Ibn Síná dále učí, že proto mají esence jen abstraktní jsoucnost, tzn., že existují jen v mysli a ne ve vnějším světě. Vedle dělení jsoucen na nutná, nahodilá a možná vypracovává ibn Síná také rozčlenění jsoucen do tří kategorií, a to na základě jejich podstat a akcidentů. Jsou jimi: 1) rozum či intelekt (*'aql*) zcela nezávislý na látce; 2) duše (*nafs*), která je odlišná od těla, ale přesto je s ním v interakci; 3) tělo či těleso (*džism*), jenž je látkou, je jí podřízeno a k pohybu vyžaduje hybatel, resp. duši.

Jádro ibn Sínových epistemologických zkoumání tvoří aristotelské trojí dělení duše na: vegetativní, senzitivní a racionální. Tyto mohutnosti jsou vzájemně propojeny a aktivují se podle vnějších okolností, přičemž platí, že každá duše obsahuje schopnosti duše předešlé a navíc své vlastní. Racionální duše existuje pouze v člověku a dělí se na dvě části: praktickou a teoretickou. První část duše je zdrojem pohybu a řídí rozhodování v každodenních životních záležitostech. Druhá část duše sestává ze čtyř úrovní: rozum potenciální neboli látkový, rozum aktuální, rozum aktivní a rozum získaný, kterým vnímáme poznatelný svět.

⁴⁶ Francouzský tomista a velký historik středověké filozofie Étienne Gilson ve své knize *Bůh a filosofie* (Oikymen, Praha 1994) v této souvislosti hovoří o „iluminačním pojmu“, který srovnává s „iluminačním soudem“ augustinovské tradice.

⁴⁷ Ibn Síná vypracovává sakrální kosmologii, v níž uvádí studium makrokosmu jako prostředek k poznání mikrokosmu, vnitřního světa člověka. Tento postup vedl v islámu ke vzniku vědy o písmenech, známé jako *džafř*, která spojuje písmena arabské abecedy s kosmologickými principy.

⁴⁸ Toto rozdělení později přijímá většina středověkých filozofů, ať muslimů nebo křesťanů.

V první kapitole *Knihy uzdravení* vypráví ibn Sína hypotetický „descartovský“ příběh, v němž líčí člověka, který se rodí a vyrůstá v naprostém prázdnu, který nic nevidí, necítí, nehmatá ani neslyší, tzn., že nemá žádné představy o vnějším světě. Jediné čeho si takový člověk může být vědom, je bezprostřední vědomí sebe sama, které mu dává jistotu jeho existence. Tímto ibn Sína dokazuje, že poznání člověka je možné.

Ibn Sína měl blízko k al-Fárábímu a zdůraznil či rozvinul většinu jeho postřehů. Jeho učení však nechybí ani originalita a spekulativní duch. Všichni islámští myslitelé, kteří přišli po něm, byli více či méně pod jeho vlivem. Podle Rogera Bacona znamenal také ibn Sína, „pán a kníže filozofů“, první velkou kulturní srážku, kterou Evropa (latinská) ve svých dějinách filozofie zažila.

3.4 Al-Ghazálí

Abú Hámid Muhammad al-Ghazálí, na latinském Západě známý jako nejvěrnější a nejlepší žák Avicennův (Ibn Sínův) pod jménem Alagzel, se ve skutečnosti považoval za jeho nejnesmiřitelnějšího odpůrce. V první řadě byl náboženským myslitelem, ale jeho „filozofický“ úděl na latinském Západě vedl ke zcela mylnému posouzení jeho přínosu. Al-Ghazálí se 30 let po své smrti ocitl v latinské Evropě pod praporem filozofie, před níž chtěl islám uchránit. Stalo se tak proto, že do latiny byla kolem roku 1145 přeložena pouze první část jeho dvousvazkového díla *Záměry filozofů* (*Maqásid al-falásifa*) a *Vyvrácení filozofů* (*Taháfut al-falásifa*). Latinské rukopisy (s výjimkou sorbonnského kodexu č. 941) navíc neobsahovaly všeobecný úvod do díla, v němž al-Ghazálí jasně oznamuje svůj záměr: vyhovět žádosti přítele a vyvrátit filozofy.⁴⁹ Nepochopení jeho díla i záměru tak bylo nevyhnutelné.

Al-Ghazálí se narodil roku 1058 v Tubaranu do rodiny učenců a mystiků, ale přesto, že jej obklopovali súfijové⁵⁰, projevil touhu studovat právní vědu a vědy spekulativní. Se súfismem se hlouběji seznámil až později při svých studiích, kdy se horlivě pustil do praktikování asketických praktik, ale vytouženého duchovního stavu nedosáhl. Tato zkušenost spolu se snahou neopomínat rozumové hledání pravdy, přispěla

⁴⁹ „Požádal jsi mě, bratře, abych vytvořil úplné a jasné pojednání, v němž zaútočím na filozofy a vyvrátím jejich mínění, abych nás uchránil jejich omylů a bludů. Avšak marně bys doufal, že dospěješ k tomuto cíli, dokud dokonale neznáš jejich mínění a nestudoval jsi jejich nauky; neboť chtějí se přesvědčit o falešnosti určitých mínění dříve, než je dokonale pochopíme, by byl nesprávný postup a taková snaha by vedla jen k zaslepenosti a omylu. Jevilo se mi tedy jako nutné předtím, než přikročím k vyvrácení filozofů, napsat pojednání, kde vyložím obecné zaměření jejich věd, totiž logiky, fyziky a metafyziky, aniž bych odlišoval, co je pravda a co je nepravda, neboť mým cílem je pouze umožnit poznání výsledků jejich slov, aniž bych se zmiňoval o zbytečnostech a podrobnostech bez spojení s cílem. Podám tedy pouhý výklad jako prostý zpravodaj a připojím k němu důkazy, o nichž si mysleli, že je mohou uvést ve svůj prospěch.“ (in Al-Ghazálí: *Maqasid al-falasifa* (*The Intentions of the Philosophers*), edited by S. Dunya, Dar al-Ma'arif, Cairo 1961; str. 1-2. Přeložil Martin Pokorný in de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenth, Praha 2001; str. 129-130.)

⁵⁰ Súfismus (*tasawwuf*) je mystická forma nebo také duchovní cesta či spiritualita islámu. Toto duchovní hnutí se zrodilo v 8. století a od počátku se vyznačovalo čistou askézí. Jde o poměrně nejednotné a nekonformní hnutí, které chce za pomoci zvláštních praktik přivést věřícího blíže k Bohu či dokonce splynutí s Ním. Existuje množství různých súfijských řádů (*taríků*), z nichž převážná většina je sunnitských. Praktikant súfismu je označován jako *súfi*, ačkoli někteří stoupenci súfismu používají termínu *súfi* jen pro ty, kteří dosáhli cíle súfijského učení. (Občas se pro *súfiho* používá termínu *derviš*.) Za zakladatele súfijského učení je považován perský mystik a básník Džaláluddín Balchí Rúmi, který se zapsal do dějin jako jeden ze zakladatelů řádů *Tancujících dervišů*. Za rozšíření súfismu se zasloužil zejm. sultán Veled.

k růstu jeho skepse.⁵¹ Po studiu působil jako soudce (*qādī*) Túsu, kde také přednášel a napsal většinu svých děl. Proslul mimo jiné četnými komentáři k právní vědě.

Jeho klíčové životní dílo *Skladba ve čtyřiceti knihách* mu vysloužilo přívěsko „Důkaz islámu“ (*hudždžat al-islám*) nebo „Obnovitel náboženství“ (*mudžáddid ad-dín*) či „Ozdoba víry“ (*zajn ad-dín*). Al-Ghazálí byl jedním z nejvýznamnějších náboženských teoretiků⁵², kteří se postavili proti silné tradici teologického filozofování, a to především proti Ibn Sínovi.

Ve svém díle *Zachránce bloudícího* (*Al-munqidh mina d-‘dalál*) předkládá jakousi intelektuální autobiografii, kde popisuje své studium filozofie a teologie. Al-Ghazálí se na začátku svých studií nejprve hojně oddával studiu filozofie, hnán touhou rozumového hledání pravdy, která poskytne pevný základ pro víru. S ohromením však zjistil, že mezi filozofy panují velké rozpory a že rozum dospěje pouze k určité hranici a konečnou jistotu nedokáže poskytnout. Al-Ghazálímů se rozplynula naděje, že získá vědění o konečné pravdě, a proto, jak sám píše ve svých dopisech, úpadá do hlubokého stavu zoufalství, ztrácí chuť k čemukoli, k jídlu, dokonce i schopnost řeči. Nabývá přesvědčení, že pravdy nelze dosáhnout studiem práva nebo filozofie a proto se v roce 1095 vydává na mystickou cestu. Po jedenáctiletém putování po muslimských zemích, kdy meditoval a prováděl přísnou askezi, sepsal svá stěžejní díla proti filozofii a na obranu víry. Ke konci života se vrací do rodného Iránu, kde roku 1111 umírá.

Filozoficky nejvýznamnější je jeho práce namířená proti filozofům, především ibn Sínovi, která se dělí na dvě části. První, nazvaná *Záměry filozofů*, podává doktrinální výklad a druhá, *Vyvrácení filozofů*, nabízí kritiku a vyvrácení.⁵³ Zejm. druhá část spisu

⁵¹ Al-Ghazálího intelektuální cesta se velmi podobá Descartově metodě, neboť stejně jako Descartes al-Ghazálí všechno, co lze, vystavoval skepsi, hledaje nezpochybnitelnou pravdu. Při tomto hledání podrobil otázkám i původní identitu sebe sama či vlastního já. S důvěrou, že nalezl „já“ sloužící za základ vědění (tj. víru), se al-Ghazálí dotkl celé řady epistemologických otázek; ukázal na nejistotu smyslového vnímání a skutečnosti samé.

⁵² Dalším významným představitelem teologické reakce proti falsafě a al-Ghazálího současníkem byl např. Muhammad ibn ‘Abdalkarím Šahrastání (1086-1153), jenž vystudoval šáfí’ovské právo a kalám a později působil jako profesor v Bagdádu. Šahrastání se věnuje kritice filozofie, zejm. ibn Sínovy, ve svých pracích *Kniha boje proti filozofům* (*Kitáb Musára‘at al-falásifa*) a *Kniha náboženství a sekt* (*Kitáb al-milal wa ‘n-nihal*).

⁵³ Vedle filozofů a jejich peripatetické epistemologii ve svých dílech *Správný střed ve víře* (*Al-iqtisád fí ‘l-i‘tiqád*), *Oživení věd náboženských* (*Ihjá‘ ‘ulúm ad-dín*) či *Elixír štěstí* (*Kimijá as-sa‘áda*) kriticky přistupuje také k mystikům, ezoterikům a teologům.

a) Vyhraňuje se vůči těm *súfijským* mystikům, kteří nedodržují islámské náboženské právo (*šari‘u*) a hlásají jednotu všeho bytí (*wahdat al-wudžúd*). Jejich učení dle al-Ghazálího vede k nepřipustnému panteismu.

byla velmi vlivná a přispěla ke zmenšení vlivu racionalistické filozofie, zvláště ve východní části islámského světa.

Vyvrácení filozofů je systematické dílo, jehož všeobecné schéma připomíná programy školní výuky filozofie. Tři všeobecná témata, totiž duše, svět a Bůh, jsou pojednána ve dvaceti otázkách. Některé otázky se bezprostředně týkají filozofických tezí, jež přímo protirečí víře (např. popírání stvoření světa, Boží poznání jednotlivin nebo zmrtvýchvstání těla), jiné otázky jsou méně vyhraněně filozofické a na teologické úrovni se týkají jen odvozených (*furú'*) aspektů (např. popírání Božích atributů).

Vyvrátit svým dílem chce al-Ghazálí především ty teze filozofů, které jsou v jasném rozporu islámem. Činí tak ale dialektickou metodou, kterou postupují sami filozofové při dokazování svých tezí. To nám naznačuje, že al-Ghazálí nevyklučuje možnost filozofie *de iure*, ale spíše poukazuje na zneužívání filozofie jeho předchůdci. Hlavním terčem al-Ghazálího útoku proto není filozofie samotná, nýbrž její určité setkání s náboženstvím v muslimské společnosti.⁵⁴ Al-Ghazálí souhrnně vůči všem filozofům islámu namítá, že výhradní orientace na rozum vede ke zničení náboženství a morálky.

Poté představuje trojí dělení filozofů: 1) materialisté (*dahríjún*), kteří popírají Boží existenci; 2) teisté (*iláhíjún*), jež Boží existenci přijímají; 3) naturalisté (*tabí'íjún*), kteří se k existenci Boha jasně nevyslovují, ale odmítají nesmrtelnost duše. Všechny tři skupiny filozofů pokládá za herezi, protože popírají stvořenost světa⁵⁵, Božské poznávání jednotlivin⁵⁶ a tělesné vzkříšení⁵⁷. Al-Ghazálí svou kritiku filozofů shrnuje do „dvaceti

b) Stavěl se také proti ismá'ilitským šiitům (*bátiníjún*, označovaných též jako ezoterici), jež odmítají *šarí'u* a za prvního pravověrného imáma považují Muhammadova zetě Alího ibn Abú Tálíba, nikoliv prvního voleného chalífu Abú Bakra.

c) Teologům vytýká nikoliv obsah jejich diskuzí, ale jejich metodologii. Al-Ghazálí dospěl k závěru, že snaha založit teologii na rozumu je marná. Teologie totiž nevychází z axiomatických principů, ale z premis, které musí být přijaty jen na základě víry.

⁵⁴ Uvědomíme-li si, vůči komu se al-Ghazálí ve svém díle hlavně vymezuje, je tato skutečnost zřejmá. Ibn Síná není „ryzím“, tj. pohanským filozofem, a není také pouhým filozofem v rámci islámu. Ibn Síná je „filozof islámu“.

⁵⁵ K tomuto podrobněji níže. Viz podkapitola 4.1.2 *Polemika s al-Ghazálím* str. 46.

⁵⁶ Tvrdit, že Bůh nepoznává jednotlivé, ale pouze to obecné, je pro islámské krédo nepřijatelné, protože to předpokládá Boží relativní neznalost. Bůh je ale nutně vševědoucí, tudíž prost vši neznalosti, pak si musí být také nutně vědom i každé jednotliviny.

⁵⁷ Filozofové podle al-Ghazálího zakládají svou nevěru v tělesné zmrtvýchvstání na třech tvrzeních: 1) Není logicky nutné, aby byla těla vzkříšena ve své fyzické podobě. 2) Jestliže na onom světě nebudou těla, nemůže tam být ani bolest, ani slast. 3) Peklo a nebe ve fyzickém smyslu neexistují, jsou povahy čistě spirituální. Taková tvrzení al-Ghazálí odmítá s tím, že v *Koránu* existují četné výroky, které jasně hovoří o fyzickém vzkříšení.

klamných názorů“, k nimž filozofy dovedlo používání rozumu, a ve *Vyvrácení filozofů* vypočítává tyto: svět nemá počátek a konec, Bůh nestvořil svět *ex nihilo*, Bůh je jednoduchý a nemá žádnou rozlišující osobitost neboli *cost* (*quiditas*), Bůh nezná nic kromě sebe sama, Bůh nepoznává jednotliviny, nebeská tělesa mají živočišné duše, jež se pohybují vlastní vůlí, zázraky jsou nemožné, tělesné vzkříšení je nemožné. Ve své kritice těchto klamných tvrzení ukazuje, že spoléhání na rozum vede pouze k frustraci a rozpornostem. K pravdě můžeme dospět jen a jen vírou, resp. pro *súfího* al-Ghazálího je cestou k dosažení jistoty jen mystické zření.⁵⁸

Další filozofickou teorií, kterou chce al-Ghazálí ve svém díle vyvrátit, je učení o božské emanaci. Na mnohých příkladech ukazuje, že emanační teorie nedosáhne toho účelu, pro který ji filozofové postulují. Jednak neřeší problém, jak může z jednoty vznikat mnohost, jednak nedokáže udržet Božskou jedinnost, kterou má emanační teorie primárně doložit.

Al-Ghazálí se v neposlední řadě věnuje též etickým a morálním problémům, přičemž výchozí koránské přístupy vysvětluje aristotelskými pojmy. Nejvíce se zabývá problematikou determinismu, Boží vševědoudnosti a svobodné vůle člověka. Kauzální determinismus je pro něj neslučitelný s mravní odpovědností, ať už z hlediska teologického nebo třeba právního. V této souvislosti předkládá důmyslnou argumentaci o třech rovinách. Nejprve dokazuje, že v materiálním světě se věci dějí z nezbytnosti. Ve světě živočišném, senzuálním, už existuje relativní svoboda jednat. A ve třetím světě, na úrovni Boží sféry jde o absolutní svobodnou vůli. Navíc bez svobodné vůle, jak říká, by nebe a peklo neměly žádný význam.

Poté, co argumenty podloží nutnost svobodné vůle člověka, přistupuje al-Ghazálí ke stanovení ctností a povinností člověka, tzn., že se věnuje etickým otázkám. Svobodná vůle je člověku dána jako dar, a proto je jeho povinností konat dobro. Člověk by se proto měl vzdát všech neřestí, tj. choutek těla a ega neboli duše (*nafs*). Mezi ctnosti pak vypočítává pokání, zřeknutí se materiálního světa, zdržení se tělesných tužeb, duchovní vyprázdnění,

⁵⁸ Al-Ghazálí si je vědom, že filozofové mnoho svých argumentů zakládají na zákoně příčiny a účinku. On však existenci takové kauzality ve světě přísně popírá. Jeho kritika se podobá té, kterou o sedm set let později provádí David Hume. Tvrdí, že vztah mezi příčinou a účinkem není logickou nutností, protože znalost kauzálních vztahů se nezakládá na rozumovém soudu o nezbytném vztahu, ale na pouhém smyslovém pozorování. Odmítnutí kauzality mu slouží, podobně jako Humovi, pro vysvětlení existence zázraků.

které znamená touhu a schopnost být naplněn Boží pravdou, trpělivost, důvěru spoléhající se na Boha jako na duchovní střed světa a nakonec nejvyšší a nejdůležitější ze všech ctností - láska. Jen ta totiž vede k bezprostřednímu způsobu poznání mezi člověkem a Bohem (‘*arīf*).

Al-Ghazálího přínos islámské filozofii lze jen obtížně zhodnotit. Jeho doménou byla především teologie, ale jeho spisy proti filozofům nabízí nejen teologické ale i filozofické argumenty a metody, což svědčí o jeho velmi dobré znalosti této disciplíny. I přesto, že al-Ghazálí používal stejné zbraně jako jeho protivníci a vyhrál několik dílčích bitev na teologicko-filozofickém poli, je zřejmé, že se mu nepovedlo zasadit onen poslední smrtící úder filozofii v islámu, který měl v plánu.

Německo-francouzský orientalista Salomon Munk o al-Ghazálího přínosu islámské filozofii říká: „*Veškerý al-Ghazálího význam pro nás spočívá v jeho skepticismu. Pouze z tohoto titulu zaujímá určité místo v dějinách filozofie Arabů: zasadil totiž filozofii úder, z něhož se na Východě už nevzpamatuje. Své století slávy prožije ve Španělsku a zde také najde zaníceného obránce v proslulém ibn Rušdovi.*“⁵⁹

⁵⁹ in de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 131.

3.5 Ibn Bádždža

Abú Bakr ibn al-Sáigh, známější pod jménem ibn Bádždža (latinsky Avempace), se narodil koncem 11. století v Zaragoze a později zde působil jako vezír berberského místokrále ibn Tifalwita. Roku 1118 byl nucen uchýlit se do Jativy ve východním Španělsku z důvodu znovudobytí Zaragózy křesťany, kde byl mimo jiné po nějakou dobu vězněn z důvodu kacířství. Po propuštění na svobodu odchází do Sevilly a opět zastává různé politické funkce. Pobýval také v Granadě, Oranu a Fesu, kde roku 1138 umírá na otravu jedem.

Ibn Bádždža byl kvůli svým odvážným myšlenkám nazýván „filozofem prostého vši náboženské víry“. Stal se terčem četných teologických obvinění a jako předchůdce a učitele ibn Rušda ho můžeme považovat za vzor „moderního“ filozofa. Filozofický systém, který vytváří, a rozměr jeho osobnosti se podobá ibn Rušdovi a významně jej předznamenává. Zatímco ibn Rušdovo dílo se nám z velké části dochovalo, spisy ibn Bádždži jsou dostupné pouze ve zlomcích či citacích, jejichž spolehlivost kolísá. Mezi ty nejvýznamnější můžeme zařadit filozofickou práci *Životospráva osamělého* (*Tadbír al-muttavahhid*), *Dopis na rozloučenou* (*Risalat al-wada'*) a *Dopis o spojení intelektu s člověkem* (*Risalat al-ittisal al-'aql al fa"al bil-insan*).

Za většinu negativních přívlastků, které jej charakterizují jako „agnostika“, „popírače Božích atributů“, „výlučného příznivce věd“ (myslí se tím: matematiky, astronomie a zeměpisu), „odmítajícího *Korán* a popírajícího zmrtvýchvstání“ apod., vděčíme především jeho rivalovi al-Fathovi ibn Chaqánovi. Ten podle historických pramenů žárlil na ibn Bádždžův úspěch v politické oblasti a načrtává tak portrét vzpurného filozofa, který je nebezpečný pro islám. Osud ibn Bádždži, včetně jeho smrti, tak bývá mnohdy přirovnáván k tomu Sókratovskému.

Filozofický systém ibn Bádždži se opírá o novoplatónskou teorii emanace a v jistém smyslu v něm anticipoval teorii tzv. dvojí pravdy. Ve svém stěžejním díle *Životospráva osamělého* se zaměřuje na problém filozofického života a pojímá jej výlučně jako politické téma. Svým dílem reaguje *de facto* na al-Farábího *Názory obyvatel ctnostné obce*, v nichž al-Farábí představuje ideální obec včetně jejího vůdce, dokonalého člověka, imáma, filozofa a proroka, aby tak načrtl vzor, k němuž má obec směřovat, a poskytl

orientační vodítko pro politické činy a úvahy. Al-Farábí vypracovává svůj politický ideál v souvislosti s reálnou situací jeho doby⁶⁰, pojem imáma-filozofa je tak zásadním příspěvkem k filozofické restauraci ideologie chalífátu. Ale v době, kdy píše ibn Bádždža své filozoficko-politické dílo, je situace úplně jiná.⁶¹ Drolelí, rozklad a politická anarchie drobných muslimských království na Pyrenejském poloostrově dávají vzniknout postoji protikladnému k tomu al-Farábího.

Ibn Bádždža nechce definovat ideální etický a politický profil vládce ctnostné obce, ale jeho úsilí směřuje k promyšlení životního stylu, který by měl přijmout ideální občan, který má moc pouze nad sebou. Ibn Bádždžův občan žije v reálné obci, ale předjímá život, který povede v obci ideální. V té nebudou existovat žádné pomůcky v životě člověka jako např. lékaři, soudci apod., proto by se měl občan reálné obce chovat tak, že ani zde jich není. Občan obou obcí má vést život téhož druhu. Ten ibn Bádždža označuje jako život spravedlivý. Jedině ten je totiž tou správnou a dokonalou konstantou v ibn Bádždžově politickém programu.

Takový politický systém se nevztahuje na obec jako celek, ale na jednotlivce jako její část. Žít život tak, že bude předjímat budoucí život v ideální obci, znamená žít život osamělý. V osamělém životě je třeba „*pozdvihnout se od abstraktivního poznání materiálních inteligibilit (tj. takových, které formují určitou látku) k intuitivnímu poznání ryzího inteligibilia (tj. oddělených inteligencí) a při této cestě se intelektem vlastní inteligibility naučit poznávat sebe sama.*“⁶² Tímto dochází ke spojení individuálního lidského intelektu s intelektem odděleným, božským, a realizaci maximální intelektuální úrovně člověka. Filozof v ibn Bádždžově pojetí se neliší od ostatních svými vrozenými schopnostmi, jak by tvrdil al-Farábí, ale svým intelektuálním úsilím, které podniká, aby se osvobodil od empirického světa, a osamělosti, do které se uchyluje, aby se oprostil od veškeré náboženské a dogmatické tradice a vlivu. Úkolem ibn Bádždžova filozofa není stanout v čele obce, realizovat a vést ideální obec. Provozovat politiku mají „mladí“

⁶⁰ V letech 870 – 950 dochází k rozpadu abbásovské říše, nezadržitelně roste byzantský tlak a množí se sekty.

⁶¹ Umajjovský cordóbský chalífát se rozpadl v roce 1031. V tehdejší muslimském Španělsku mezi sebou soupeřili o moc drobná taifská království, která se nedokázala sjednotit, aby čelila vpádu křesťanů. Pod vedením almorávidského sultána Jusúfa ibn Tášfina a severoafrických Berberů sice dosáhnou dílčího vítězství nad Alfonsem VI. Kastilským, ale postupu křesťanské rekonkvisty nedokáží zabránit.

⁶² de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 159.

(*nawábit*), kterým filozof bude sloužit za vzor. Zatímco filozof jako mudrc má být zasvěcen jen moudrosti.

Ibn Bádždžovo politické uspořádání obce staví na rozlišení třech stupňů poznání, resp. třech typů lidí, které představuje ve svém *Dopise o spojení intelektu s člověkem*. Principem odlišnosti je v tomto případě vztah k inteligibilitám a k myšlení. První a nejpočetnější skupinu tvoří všichni lidé, kteří se pouze oddávají smyslovým věcem a nemají žádný styk s inteligibilními formami. Tyto zajatce platónské jeskyně nazývá ibn Bádždža masou. Druhou skupinu tvoří vědoucí, kteří byli schopni jeskyni opustit a vyjít na světlo. Tzn., že dokáží logicky manipulovat s abstraktními inteligibilitami. A konečně třetí skupinu tvoří hrstka blažených, kteří se dokázali zcela oprostit od látky a sami se tak stávají světlem. Ibn Bádždža tímto vytváří popis filozofa, který stojí zcela mimo obec a společenství druhých a který jako osamocený poustevník dospívá do sféry toho ideálního, pravdivého, božského.

Politická filozofie ibn Bádždži měla na velký vliv na mnohé muslimské a židovské myslitele jak v zemích Východního, tak Západního islámu. Jeho vliv je patrný nejen v díle ibn Rušda, ale i Maimonida, jenž ve svém *Průvodci tápajících* ibn Bádždžu přímo cituje. Pozornosti se ibn Bádždžovi dostalo i v křesťanské společnosti 13. století, jež varovala před „ctnostným egoismem“ jeho myšlenek.

4. Člověk a stvoření

„I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Gn 1,26-27)

„I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípi dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.“ (Gn 2,7)

„Hle, Pán tvůj k andělům pravil: Umístím na zemi náměstka!“ (Súra 2,30)⁶³

„A džiny a lidi jsem jediné proto stvořil, aby Mne uctívali.“ (Súra 51,56)

„Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.“ (Súra 4,1)

„Co je“ nebo lépe „kdo je“ člověk pro ibn Rušda a Maimonida, vrcholné představitele islámské a židovské středověké filozofie? Jaký je jeho původ, podstata a životní úkol? To jsou otázky, které povedou naše tázání v následujících kapitolách. Chceme-li zkoumat pojetí člověka v arabsko-židovském nábožensko-filozofickém prostředí, musíme nejprve zaměřit naši pozornost na problematiku stvoření, které je spjato s otázkou původu člověka. Jaké je jeho místo v rámci stvořeného jsoucího?

Tóra i *Korán* prezentují člověka jako vrcholný výtvor stvořitelského aktu. Pro obě abrahámovská náboženství je člověk součástí stvoření celku světa v sedmi, resp. v šesti dnech.⁶⁴ Motiv stvoření světa jako *creatio ex nihilo* je však v rozporu s převážnou většinou

⁶³ Formát číslování citací *Koránu* volím ve tvaru: (arabské číslo súry, číslo verše). Český překlad *Koránu* Ivan Hrbka není řazen podle súr, ale chronologicky podle období vzniku súr (římské číslice).

⁶⁴ První verše knihy *Genesis* (*Bere šit*) popisují následující harmonogram stvoření: první den Bůh stvořil nebe a zemi, světlo, den a noc; druhý den nebeskou klenbu a vody; třetí den rostliny, souš a moře; čtvrtý den slunce měsíc a hvězdy; pátý den vodní a letající živočichy; šestý den suchozemské živočichy a člověka; sedmého dne Bůh dokončil své dílo. Obvyklé způsoby interpretace přistupující k této látce jako k takřka „kronikářské“ zprávě stvoření. V hebrejském originále však není použit čas minulý (a zpráva tedy není „historií“ v našem slova smyslu), nýbrž časová kategorie, jež se v indoevropských jazycích nevyskytuje, a která neoznačuje minulost, ale mnohem spíše děj, který probíhá neustále. Přičemž je zřejmé, že první kniha Mojžíšova obsahuje dvě zprávy/ podobnosti o stvoření světa. V první kapitole je vyprávění kmenů severních, kdežto druhá kapitola obsahuje tradici kmenů jižních. Obě odlišná líčení však bývají při výkladech *Tóry* obvykle zkombinována do jednoho.

řecké filozofie, zejm. s Aristotelem, jenž byl v arabsko-židovském světě postavou zbožného obdivu a jehož učení pojednávalo o věčném světě.⁶⁵ Jak se falsafa vyrovnává s touto kontradikcí, nechce-li umenšit význam Aristotela ani zjeveného Textu? Jak řeší tuto otázku dva poslední velikáni falsafické tradice?

Následující podkapitoly se budou věnovat této problematice. Přičemž se ukáže, že zřejmě ani jeden z našich filozofů neuvažoval o světě stvořeném Bohem, tak to učila náboženská ortodoxie. Což je přinejmenším v případě Maimonida, rabína, zajímavé. Na druhou stranu fakt, že ani jeden explicitně nehovoří ve prospěch *creatio ex nihilo*, neznamená, že by nutně museli zastávat aristotelský koncept věčného světa. Jejich pozice v tomto sporu se ukáže jako specifická reflexe aristotelské metafyziky, fyziky a psychologie a novoplatónské filozofie, zvláště Plótina⁶⁶. Z toho důvodu ji můžeme situovat někde mezi Aristotela a *creatio ex nihilo*.

Člověk v islámské i židovské tradici stojí jednak „na počátku“ stvořitelského plánu, jednak na jeho „konci“. Obě náboženství hovoří o smrti člověka, následném zmrtvýchvstání a posmrtném životě. Tato témata se neodmyslitelně pojí s problematikou

Dle *Koránu* se celý vesmír skládá ze sedmi nebes a zemí a byl stvořen za šest dní. Nejdřív byla stvořena země, kterou Bůh rozdělil na sedm částí. Těchto sedm zemí je umístěno nad sebou. Vrchní země je obydlena lidmi, spodní naopak ďáblem, protože spodní zemi učinil Bůh peklem. Nebe je rozděleno na stejný počet částí jako země. Spodní nebe je naše obloha a nejsvrchnější vrstva nebe se stala rájem. Vzdálenost mezi každými dvěma vrstvami je obrovská: Bůh učinil každou mezeru minimálně pět set let cesty. Vzdálenost poslední a předposlední vrstvy je však mnohem větší. Sám Bůh sídlí nahoře nad světem a řídí veškeré bytí do těch nejmenších detailů. Na světě existuje mnoho forem života, největší péče je ale věnována člověku. Na rozdíl od judaismu však islám neučí, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému. Svět stvořil zcela svobodně a ne s ohledem na člověka, tím spíše ne pro blaho člověka. Zbytek stvoření světa je v mnohém podobný první kapitole *Genesis*: rozmístil vodstvo, stvořil noc, den, déšť, zvířata i zahrady. Protože Bůh stvořil svět, má i tu moc rozhodnout, kdy dojde k jeho zániku. Až rozhodne, že nastal ten správný čas, pak to všichni poznají a o každé duši se rozhodne. Dojde k trojnásobnému zatmění slunce, zatmí se na Východě, na Západě i na Arabském poloostrově. Obloha pukne a nebe se otevře branami a bude staženo, hvězdy se rozptýlí a pohasnou, hory se dají do pohybu, moře se bude vařit a z Adenského moře vyšlehne obrovský oheň, peklo bude rozpáleno. Před zánikem světa se objeví apokalyptické zvíře, jež má hlavu podobnou býkovi, oči praseti, uši slonovi, krk pštrosovi, hrud' lvovi, zbarvení leopardovi, ocas beranovi a kopyta velbloudovi. Toto zvíře vystoupí mezi horami Safá a Marwa a bude mezi lidmi chodit čtyřicet dní a čtyřicet nocí. Když konečně zmizí, nastane teprve konec světa.

⁶⁵ Nejen věčnost světa, ale i další Aristotelovy myšlenky související s původem a popisem světa byly pro monoteisticky orientované arabské a židovské společenství velmi kontroverzní. Např. představa nutného kauzálního řádu nebo pojetí Boha pouze jako Prvního hybatele, který jinak do světa nezasahuje, než že jej uvádí do pohybu, apod.

⁶⁶ Novoplatónské teze byly v tehdejší době chápány jako integrální součást Aristotelovy filozofie. Plotínova nauka o Jednom a emanační teorie tvořily v arabsko-židovském intelektuálním prostředí *de facto* završení Aristotelovy metafyziky. Výňatky z Plotínových *Ennead*, konkrétně ze IV., V. a VI. knihy, s několika pozdějšími komentáři kolovaly pod názvem *Aristotelova theologie* a byly v korpusu Aristotelových textů řazeny právě za knihy *Metafyzik*.

duše. Muslimové věří v existenci duše, která je stvořena Bohem.⁶⁷ Všechny duše byly dle islámu vyvedeny z beder Adamových a jemu představeny. Každá jednotlivá duše se připojuje k tělu při jeho vzniku a odděluje se od něj při jeho smrti, aby se k němu posléze zase navrátila při vzkříšení. Podobně tomu je i v judaismu s tím rozdílem, že koncept nesmrtelné individuální duše je v Maimonidově době poměrně nový. Učení o nesmrtelnosti duše vstoupilo do judaismu pod řeckým vlivem⁶⁸ a vyvolalo jistý naukový rozpor s učením o zmrtvýchvstání. V základu si totiž víra ve vzkříšení a víra v nesmrtelnost duše odporuje. Jedna mluví o kolektivním vzkříšení těl „*na konci dnů*“, totiž že „*mrtví spící v zemi vstanou z hrobů*“, zatímco druhá mluví o stavu duše po smrti těla. Vzkříšení těla vs. netělesný posmrtný život duše.

Jak o duši, její povaze a nesmrtelnosti hovoří ibn Rušd a Maimonides? A jak uvažují o zmrtvýchvstání? I v tomto bodě jsou oba postaveni před problém, jak sloučit tradiční koncept náboženské reality s vlivem recepce antické filozofie a jak vytvořit racionální model světa, který by ovšem s tím náboženským nebyl v rozporu. Zda se jim takový model povedlo vytvořit, uvidíme v dalším textu této kapitoly.

„*A hle, Pán tvůj vzal potomstvo všechno ze synů Adamových, jež vzešlo z ledví jejich, a dal jim svědčit o nich samých...*“ (Súra 7,172)

„*Hle, přísahám při dni zmrtvýchvstání a při duši, jež stále výčitky si činí! Myslí si člověk snad, že neshromáždíme jeho kosti?*“ (Súra 75,1-3)

„*A dám ji jedno srdce a vložím do jejich nitra nového ducha...*“ (Ez 11,19)

„*Ty vytrvej do konce. Pak odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu.*“ (Da 12,13)

⁶⁷ V *Koránu* se pro duši používají nejčastěji pojmy „*nefs*“ (odpovídá hebrejskému *nefeš* a řeckému *psýché*) a „*rúh*“ (odpovídá hebrejskému *ruach* a řeckému *pneuma*). První pojem je širší a označuje buď Já, ego, psýchu nebo vitální princip duše jako živého tvora s tužbami, plány a chťiči, pozitivními i negativními. (Často se v souvislosti s *nefs* objevuje konotace s dechem, vdechnutím, ale i radostí a žádostivostí.) Druhý pojem je užší a osobnější, znamená lidskou duši, tedy ten její aspekt, který je nesmrtelný. Když *rúh* opustí tělo, nastává smrt. Podle islámu však bude tato duše navracena do těla v den vzkříšení. Kořen slova *rúh* souvisí s větrem, s dechem, dýcháním. (V jiném kontextu může ale *rúh* znamenat i zjevení, milost, klid nebo označení archanděla Gabriela.)

⁶⁸ V dřívější židovské tradici nebyl pojem samostatně existující duše znám. Člověk žil po své smrti jen jako stín, mdlá replika dřívější lidské bytosti. Naopak podle řeckého modelu nesla duše zásadní aspekty člověka a nepodléhala žádné degradaci. Po uvolnění z tělesné schránky se nestávala slabou, ale naopak silnější a mocnější. Získala sílu jít vzhůru a nikoliv klesnout do stínu podsvětí. Duše nejenom přežila smrt fyzického těla, ale nacházela nový domov např. v nebeském světě Platónových idejí.

4.1 Ibn Rušdovo vytváření *ab aeterno*

Své názory na původ světa ibn Rušd předkládá především ve svém díle *Vyvrácení vyvrácení*, jímž reaguje na velmi vlivný al-Ghazálího spis *Vyvrácení filozofů*. (Další teze o světě najdeme i v *Rozhodném traktátu* a samozřejmě v jeho *Komentářích*, resp. v *Synopsích*, k Aristotelovým dílům, a to zejm. k *Fyzice* a *Metafyzice*.) Ačkoliv je al-Ghazálího útok primárně směřován k pracím al-Fárábího a ibn Síny, ibn Rušd cítí, že tímto dílem al-Ghazálí vlastně napadá celé peripatetické úsilí v islámské filozofii, proto můžeme jeho *Vyvrácení vyvrácení* chápat jako snahu o vypracování konzistentní verze aristotelismu, která by i přesto byla v souladu a náboženskou tradicí. Jde mu vlastně o obranu existence islámské filozofie vůbec.⁶⁹

Ibn Rušd v tomto díle reprodukuje celé pasáže z al-Ghazálího knihy, k nimž pak připojuje své námitky, komentáře a shrnutí jednotlivých tezí. První a nejdelší část pojednává o problematice věčnosti a stvořenosti světa. Ibn Rušd, shodně s islámskými aristoteliky, jednoznačně odmítá teologickou představu světa jako *creatio ex nihilo*. Svými názory na původ světa navazuje na al-Fárábího a ibn Sínu, se kterými souhlasí ve věčném stvoření, avšak kriticky se vymezuje vůči novoplatonizujícím tendencím a teologickým předsudkům, jež v jejich dílech nachází.

4.1.1 Tři druhy argumentů

Při obraně aristotelismu je ibn Rušd kritický vůči filozofickým kompromisům ve jménu náboženské ortodoxie. Z toho důvodu vypracovává ve svém *Rozhodném traktátu* jakési třístupňové pojetí pravdy, resp. rozlišuje mezi třemi druhy argumentů: argumenty řečnickými, dialektickými a důkazními.⁷⁰

⁶⁹ Souhrnně pak můžeme ibn Rušdovy myšlenky v tomto díle charakterizovat jako dvojí. Na jedné straně se snaží zbavit islám aristotelismu, který je podle něj ve skutečnosti novoplatonismem, protože směšuje značně odlišné filozofie Platóna a Aristotela. V této souvislosti je jmenovitě kritický vůči al-Fárábímu, který se snažil jejich učení harmonizovat. Na druhé straně chce oslabit vlivnou al-Ghazálího kritiku aristotelismu a filozofie obecně.

⁷⁰ Toto dělení navazuje na ibn Bádždžovo rozlišení mezi třemi druhy lidí. (Viz podkapitola 3.7 *Ibn Bádždža* str. 37)

Ve svém *Rozhodném traktátu* tvrdí, že „ve vztahu k Písmu (a tedy i k Zákonu) se lidé dělí na tři druhy“⁷¹. Za prvé jsou to ti, jež nedokážou podat ani ten nejmenší výklad, protože užívají pouze rétorické proslovy a argumenty. Tuto skupinu, co do počtu nejpočetnější, proto nazývá jako rétorickou a připadá do ní každý člověk jako rozumová bytost, když odhlédneme od jeho dalších vlastností. Druhá skupina je tvořena „lidmi dialektického výkladu“⁷², do níž se řadí všichni dialektici a to na základě své přirozenosti (duchovní dispozice) nebo *habitem* (z povolání). Třetí je skupina „lidí spolehlivého výkladu...těch, kdo jsou vzděláni v umění filozofovat“⁷³. Ti jsou tací buď od přírody, nebo se tak naučili filozofickým výcvikem.

Rozlišení mezi dialektickým a důkazním argumentem nachází ibn Rušd v Aristotelových *Topikách*, kde se důkaz charakterizuje jako „sylogismus vycházející z premis, které jsou pravdivé a prvotní, nebo z premis, jejichž poznání vzniká z prvotních a pravdivých premis“ zatímco „dialektický sylogismus vyvozuje závěr z premis pravděpodobných“⁷⁴. Rozdíl mezi dialektickým a důkazním argumentem tedy ibn Rušd nepostuluje v rozdílu mezi sylogistickou a nesylogistickou argumentací, protože obě varianty uvažuje jako sylogismus. Rozdíl vychází pouze z odlišné povahy premis, z nichž se vyvozují závěry.

„Lidé dialektického výkladu“ se potom opírají o pravděpodobná mínění a „závěry, k nimž dospívají, jsou tedy pouze pravděpodobné“^{75,76}. Zatímco „lidé spolehlivého výkladu“ vycházejí z premis, které „jsou spolehlivé ne prostřednictvím něčeho jiného, nýbrž samy sebou“⁷⁷, které jsou jinými slovy nedokazatelné, *apodeiktické* neboli samy o sobě zřejmé, „takže závěry, k nimž dospívají, jsou nutné“⁷⁸. Proto bude, dle ibn Rušda,

⁷¹ Ibn Rušd: *Rozhodný traktát*; in *The Book of the Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, translation with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2001; str. 8.

⁷² Ibid. str. 8.

⁷³ Ibid. str. 8.

⁷⁴ *Top.* I,1, 100a25-b25.

⁷⁵ Ibn Rušd: *Rozhodný traktát*; in *The Book of the Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, translation with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2001; str. 8.

⁷⁶ Srov. *Top.* I,1, 100b25: „...mínění, jež přijímají buď všichni nebo většina, nebo moudří, a tito zase buď všichni, nebo většina, nebo ti, kdo jsou největšími znalci a jejichž mínění má největší vážnost.“

⁷⁷ Ibn Rušd: *Rozhodný traktát*; in *The Book of the Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, translation with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2001; str. 8.

⁷⁸ Ibid. str. 9.

„filozofická pravda“ stát před pravdou dialektickou a rétorickou. Jedině důkazní argumenty můžou poskytnout skutečné vědění.

Do skupiny dialektiků zjevně ibn Rušd řadí *aš'arijské* teology a teology *hnuti mu'tazila*. Proti nim pak ostře vystupuje, protože představují pro muslimskou společnost velké riziko, a to hned ve dvou směrech. Jednak jsou jejich tvrzení nebezpečné pro masy, protože je vedou ke zvrácenostem, jednak pro filozofii, kterou vytlačily z její výsostné pozice v islámské společnosti. Dialektici neboli teologové, včetně al-Ghazálího, jsou pro společnost zbyteční, jak ukazuje ibn Rušd, a to z důvodu toho, že mezi lidem rozišňují pouhé mínění, které není v žádném kontaktu s pravdou. Lze říci, že teologové buď „říkají to, co ostatní (mínění)...nebo jim nemají, co říct, protože se z podstaty dialektického sylogismu, nedokážou pozvednout k jinému smyslu,...tak jak je toho schopen důkazní filozof“.⁷⁹

Al-Ghazálí, podle ibn Rušda, ve svém díle *Vyvrácení filozofů* zaměňuje dialektickou pravdu za filozofickou, když se snaží podřídít kategorii rozumu kategorii zjevení. Al-Ghazálí chce vyvrátit filozofické argumenty, pomocí dialektických sylogismů, což ibn Rušd chápe jako pouhé opakování náboženských dogmat, a to má pro něj jen malou filozofickou relevanci. Naproti tomu práce al-Farábího a ibn-Síny už filozofickou relevanci mají, přesto v nich ibn Rušd nachází nereflektované vlivy islámské ortodoxie. I přes zjevnou snahu obou filozofů, jak konstatuje, je převážná část jejich učení spíše složená z dialektických argumentů než z důkazních, z těch skutečně filozofických.⁸⁰

Je zřejmé, že al-Farábbi i ibn Síná jsou ve skutečnosti blíže k doslovnému výkladu původních Aristotelových textů než ibn Rušd sám. Při čtení jeho komentářů k Aristotelovi se ukazuje, že se pohybuje nad rámcem pouhého komentáře, že provádí originální výklad Aristotela, který dává do souvislosti se svým vlastním myšlenkovým systémem, a vytváří

⁷⁹ Ibn Rušd: *Vyvrácení vyvrácení*; in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, edited by Muhammad Ali Khalidi, Oxford University Press, New York 2010; str. 173.

⁸⁰ Převahu teologických argumentů je snažší nalézt v díle al-Farábího, jehož práce se také vyznačují jistou opatrností ve formulaci tezí, které byly pro náboženskou ortodoxii problematické. To můžeme vidět např. v jeho tendenci nepopírat stvoření světa v čase. Avšak u ibn Síny už můžeme najít snahu distancovat se od těchto teologických vlivů. Navzdory této zjevné filozofické progresi zůstává vůči němu ibn Rušd kritický. Tvrdí, že se ibn Síná ve svých dílech implicitně nezabývá kruciólními filozofickými otázkami, aby se tak prý vyhnul případné kritice ze strany náboženské ortodoxie. V této souvislosti kritizuje např. ibn Sínův důkaz Boží existence odvozený ze vztahu nutného a nahodilého a odmítá jej jako dialektický. Tento argument podle něj do hry vnáší víc metafyzických pojmů než je nutné. (Ibn Rušd dává přednost důkazům Boží existence, které se spoléhají na fyzické příčiny a nemusí se dovolávat principiálně metafyziky.)

tak zcela nové pojetí Aristotelovi filozofie. Beze sporu tím přispěl k významnému uvolnění islámské filozofie z pout náboženských dogmat.

4.1.2 Polemika s al-Ghazálím

Al-Ghazálí, podle ibn Rušda, ve svém *Vyvrácení filozofů* ukazuje, že existují dva hlavní problémy islámské filozofie. První tkví ve zneužívání filozofických technik, které se prosazují, což přivádí mnohé argumenty samo o sobě do rozporu s filozofií, kterou zastávají. Druhý problém vidí v tom, že závěry filozofie jdou často proti učení islámu, který islámští filozofové chtějí prý podpořit. Al-Ghazálí proto ve své knize přesně cituje mnohé filozofické argumenty a poté je vyvrací, za použití stejných filozofických argumentů jako jeho protivníci, filozofové. Tvrdí, že ačkoliv islámští filozofové usilují o to dokázat, že filozofie je nejlepší nástroj k pochopení podstaty reality, který mají muslimové k dispozici, výsledkem jejich snažení je však ve skutečnosti likvidace náboženských pojmů jako Bůh, posmrtný život či stvoření, a to pod rouškou „pouhé snahy“ analyzovat tyto pojmy.

Při snaze obhájit původ světa jako *creatio ex nihilo*, al-Ghazálí vysvětluje, že islámští filozofové zcela nepochopili vztah mezi Bohem a světem, když hovoří o věčnosti jak Boha, tak světa. Stojí tak v rozporu s tím, co je výslovně uvedeno v *Koránu* o božském stvoření. Teze o věčnosti světa znamená, že svět je souvěčný s Bohem, a to islámská ortodoxie nemůže přijmout.

Al-Ghazálí shrnuje, že věčnost světa dle filozofů vyplývá ze tří základních axiomů: 1) Nic nevzniká z ničeho, jinak řečeno, něco nemůže povstat z ničeho. 2) Po určité příčině nutně a bezprostředně následuje účinek. 3) Příčina je odlišná od účinku a vůči němu vnější. Vůči těmto axiomům, jež považují filozofové za zcela evidentní, bez potřeby důkazu, vznáší al-Ghazálí celou řadu argumentů. Mnohými z nich se snaží napadnout rozpory uvnitř axiomů. Ibn Rušd však tyto argumenty vyvrací a většinu z nich považuje za argumenty dialektické, sofistické nebo slabé.

Al-Ghazálí se nejprve ptá, proč Bůh, nejvyšší původce bytí a poslední příčina všeho, nemohl svět jednoduše stvořit *ex nihilo* a poté ho v budoucnu kdykoliv zničit? Proč by se ve Stvořitelově jednání měla vyskytovat nějaká překážka? To by znamenalo umenšení Jeho moci? „*Pokud je Bůh skutečně původce příčin, proč by nemohl stvořit svět*

ex nihilo a později jej zničit?“⁸¹ Na tyto otázky ibn Rušd odpovídá jednoduše. To, co je věčné, funguje jiným způsobem než to, co je časové, co podléhá vzniku i zániku. Věčné a časové bytosti působí a jednají odlišně. Ibn Rušd ukazuje, že otázky, které předkládá al-Gahzálí, vycházejí z konceptu věčné vůle, který je odvozen z lidské. Ale pouze pro člověka platí, že mezi rozhodnutím něco vykonat a skutečným provedení tohoto aktu se vždy nachází nějaká časová prodleva. V případě Boha je tomu jinak. Mezi Božím rozhodnutím a činem nemůže nastat žádná prodleva, žádná mezera, žádný čas. „*Protože jaká časová odlišnost se může objevit v Boží mysli, když je zřejmé, že Bůh není omezen žádnou časoprostorovou kvalitou, jako je tomu v případě lidské mysli?*“⁸²

Pro člověka je vůle schopností vybrat si ze dvou možností, je to touha, která jej nutí si volit. Definovat ale vůli tímto způsobem nedává smysl v případě Boha. Bůh nemůže mít žádnou touhu, protože to by připouštělo nějakou změnu v rámci věčnosti, aby byla touha naplněna, a to je nesmyslné. Každý akt jednajícího vyžaduje změnu a každá změna vyžaduje příčinu.⁸³ Stvoření světa si navíc nemůžeme představovat jako prostou volbu ze dvou rovnocenných alternativ, protože by šlo o výběr mezi existencí a neexistencí, jež jsou diametrálně odlišné, co do své podstaty.

A konečně i kdyby byly splněny všechny možné podmínky pro stvoření světa, není možné stanovit žádný důvod pro to, aby tak Bůh učinil. Jinými slovy, neexistuje dostatečný důvod, aby Bůh vůbec nějak jednal. Bůh, protože je všemocný a vševědoucí, by totiž musel ze své věčné „minulosti“ vědět, že má v plánu stvoření světa. Proto podle ibn Rušda neexistuje žádný důvod myslet si nějaký začátek či konec světa.

Pokud bychom odvozovali Boží vůli z lidské, pak by pro ni vždy platila nutná koexistence bytí a jednání. Takovou koncepci věčné vůle ibn Rušd jednoznačně odmítá. Mezi Bohem a člověkem neexistuje žádná podobnost. Boží vůle je radikálně jiná. Zdá se, že pro ibn Rušda Boží jednání není ani volní ani nevolní. Proto neshledává argument pro stvoření světa odvozený z Boží omnipotence jako průkazný. A ukazuje, že všechny argumenty tohoto typu trpí společným nedostatkem, pracují totiž s ekvivokálními pojmy.

⁸¹ Ibn Rušd: *Vyvrácení vyvrácení*; in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, edited by Muhammad Ali Khalidi, Oxford University Press, New York 2010; str. 156.

⁸² Ibid. str.169.

⁸³ Pro ibn Rušda je to zřejmě časová podstata creatio ex nihilo, která v každém případě vyžaduje příčinu. Představa takové změny v Boží vůli, jako je *creatio ex nihilo* bez příčiny, je dle ibn Rušda absurdní.

Ibn Rušd dále uvažuje o původu světa a tvrdí, že jak teologové, tak filozofové souhlasí, že existují tři druhy jsoucen, dva krajní a jeden střední. První krajní skupina je tvořena takovými jsoucnými, pro něž platí, že příčina jejich existence spočívá v látce, tedy v něčem odlišném od nich samých (*causa efficiens*), a že mají svůj původ v čase. Druhá, opačná krajní skupina se skládá z jsoucen, jež nejsou vytvořena z ničeho, nejsou zapříčiněna ničím a jejich existence je věčná. Tato vrstva bytí bývá obvykle nazývána jako Bůh. Prostřední skupina jsou jsoucná, která jsou vytvořena z ničeho a nepředchází jim čas, ale příčinou jejich existence je nějaký vnější původce. Jsoucno tohoto druhu je známé pod pojmem svět.⁸⁴

Teologové i filozofové také uznávají tyto dvě tvrzení: 1) Čas neexistoval před vznikem světa, protože se čas vztahuje k pohybu nebeských těles. 2) Svět existuje nekonečně do budoucnosti. „*Jediné, v čem se tyto skupiny neshodnou, je podoba existence světa před jeho stvořením.*“⁸⁵

Protože střední jsoucná se svou podstatou váží k oběma krajním, zdá se, že spory mezi teology a filozofy vlastně vycházejí z toho, ke které z obou krajních druhů jsoucen svět blíže vztahují. „*Pokud dávají přednost první skupině, pak předpokládají stvořenost světa, pokud druhé, pak preferují věčnost světa.*“⁸⁶ Pro ibn Rušda však není svět ani věčný, ve smyslu nezapříčiněný, ani stvořený, ve smyslu pomíjivý. Důkaz proto nachází přímo v *Koránu* (Súra 11,9): „*A On je ten, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn Jeho se nad vodou vznášel...*“ Podle ibn Rušda tento verš může být vyložen i tak, že poukazuje na preexistující materiální formu, která tu existovala před světem, a proto nelze uznat tezi *creatio ex nihilo*. Navíc nikde v celém *Koránu* nenalezneme pasáž, že by před stvořením existoval pouze Bůh jako čisté bytí.

⁸⁴ Srov. *Met.* XII,1 1069a31-1069b8 a *Met.* XII,6 1071b3-5; Zde v knize Lambda Aristotelés rozlišuje tři jsoucnosti (*úsiai treis*), tj. tři oblasti či druhy toho, co existuje: První dvě jsoucnosti (resp. první dvě oblasti jsoucná) jsou smyslově vnímatelné (*aisthété*) a pohybující se; liší se pouze v tom, zda podléhají změně, resp. vzniku a zániku (*ftharté*) (tj. sublunární oblast včetně čtyř jednoduchých těles/ elementů) anebo jsou věčné (tj. superlunární oblast obsahující nebeská tělesa a *aithér*). Tyto dvě oblasti tvoří fyzikální či přírodovědnou realitu a jsou zkoumány tzv. fyzikou či přírodovědou (*fysikés, fysikai*). Třetí oblast, do níž patří prvotní nehybný hybatel, je nehybná (*akynétos*) a, paralelně k prvním dvěma oblastem, které jsou smyslově vnímatelné a pohybují se, ji nelze smyslově vnímat. Tato oblast je, jak vyplývá z *Met.* VI,1 1026a17-20, zkoumána metafyzikou, neboli teologií (*theologiké*), resp. prvotní filosofií či první vědou.

⁸⁵ Ibn Rušd: *Vyvrácení vyvrácení*; in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, edited by Muhammad Ali Khalidi, Oxford University Press, New York 2010; str. 178.

⁸⁶ Ibid. str. 179.

Diskuze mezi ibn Rušdem a al-Ghazálím nakonec směřuje k problematice příčiny. Al-Ghazálí jako sympatizant kalámu zastává tezi, že Bůh je konečnou příčinou všeho, tzn., že žádné bytí ve vesmíru nemůže být autonomní, tj. bez vnější příčiny. Pro dokreslení uvádí příklad s ohněm. Ten nevzniká tím, že jiskra dopadne na dřevo, ale pravou příčinou jeho vzniku je Bůh, jenž k tomu poskytl příležitost (*occasio*). Kdyby si Bůh přál, aby oheň nevzplanul, tak by jednoduše ohni nedovolil vzniknout, ani kdyby jiskra dopadla na dřevo.⁸⁷ Podle něj Božský stvořitelický akt může kdykoliv přerušit obvyklý sled kauzality, tak jak jej vnímáme mi lidé.

Al-Ghazálí uvádí další příklad, jenž popisuje s'tatého člověka, který byl přiveden Bohem k životu, jenž vypadá a jedná jako obyčejný člověk, kromě absence hlavy. K žádné takové události sice nikdy nedošlo, ale „*pokud by tak Bůh chtěl, mohlo by se tak stát, protože Bůh je všemohoucí a my si umíme představit takovou možnost. Pokud bude chtít Bůh přivést k životu bezhlavého člověka, může tak učinit.*“⁸⁸ Tím, chce al-Ghazálí poukázat na to, že spojení mezi „mít hlavu“ a „být jednající lidská bytost“ je pouze nahodilé, nikoli nutné.

Ibn Rušd si klade otázku, zda taková změna našeho konceptuálního schématu světa (popření kauzality) je skutečně možná. V této souvislosti pak do diskuze vnáší všechny čtyři aristotelské příčiny: materiální, formální, působící i účelovou (*causa materialis, formalis, efficiens, finalis*). Tvrdí, že al-Ghazálího tvrzení jde proti vědeckým poznatkům, ale i zdravému rozumu. Fungování světa, jak je zjevné z našeho pozorování, je organizováno podle určitých kauzálních principů a jsoucna v něm existující mají určité podstaty, které definují jejich přirozenost. Kdyby takové uspořádání světa nebylo konečné, pak by to, dle ibn Rušda, vedlo k naprostému nihilismu, k nemožnosti poznání světa vůbec. Je-li představa příčiny a následku výsledkem našeho obvyklého pozorování, pak tomu tak není proto, že by kauzalita byla výsledkem našeho nebo Božího zvyku, ale proto, že je nutnou součástí emanačního světového řádu.

V závěru polemiky s al-Ghazálím na téma původ světa ibn Rušd, za pomoci aristotelských důkazů věčnosti světa, prvního hybatele a poslední příčiny, dokládá, že před

⁸⁷ Tento argument al-Ghazálímu slouží i k vysvětlení zázraků (viz poznámka 58).

⁸⁸ Ibn Rušd: *Vyvrácení vyvrácení*; in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, edited by Muhammad Ali Khalidi, Oxford University Press, New York 2010; str. 157.

světem neexistovalo nic, kromě věčného stvořitele, Boha. Proto je svět stvořený, ale jeho příčinou je věčnost. Bůh je věčný ontologický pramen, jako aristotelská první příčina, která věčně podpírá vesmír, je konstantním produktivním pramenem, a v tomto smyslu stvořitelem, existence vesmíru. Ibn Rušd v tomto ohledu brání vytváření *ab aeterno*, které je částečně charakterizováno „ne zcela jako stvoření“ a částečně „ne zcela jako věčnost“, což je dle něj zcela ve shodě s Aristotelovým učením.⁸⁹

Bůh stojí na počátku stvořeného, a proto, zatímco al-Ghazálí zastává názor, že Bůh může přímo jednat ve světě, je Ibn Rušd přesvědčen, že taková představa je klamná. Božský akt není nijak v přímém kontaktu se světem vzniku a zániku, a proto jej nemůže přímo řídit.

⁸⁹ Je zřejmé, že Aristotelés si nemyslel, že by Bůh stvořil věčný vesmír, ale pro muslimské peripatetiky byla taková interpretace Aristotelových tvrzení běžná. Jeden z důvodů můžeme nalézt ve skutečnost, že Aristotelovy spisy kolovaly v arabském světě ve smíšené podobě s mnohými tezemi Plótína a Prokla, a druhým důvodem je nepochybně vliv islámu a náboženských interpretací.

4.2 Maimonidovo ambivaletní pojetí světa

I když se může zdát, že ibn Rušd v otázce původu světa zastává jistou ambivaletní pozici, přesto můžeme tvrdit, že dospívá ke konkrétnímu závěru. Takovou jistotu ale nemůžeme mít v případě Maimonidových tvrzení, protože nám nikde ve svých dílech nenabízí žádnou jednoznačnou odpověď. V jeho stěžejní filozofické práci *Průvodce tápajících*⁹⁰ uvádí Maimonides argumenty pro i proti oběma teoriím o původu světa.

Než Maimonides v *Průvodci* přikročí k vlastnímu řešení otázky po původu světa, věnuje se nejprve názorům kalámu. Učenci kalámu⁹¹ zastávali tezi o stvořenosti světa, ze které pak argumentoval pro existenci Boha. Maimonides ale shledává jejich názory ve prospěch stvořenosti světa i existence Boha jako povrchní a tendenční. Snaží se ukázat, že důkazy pro existenci Boha nesmí být spojené se stvořeností světa. A tak, následuje kosmologický argument Aristotela, odvozuje Maimonides důkaz existence Boha z fungování světa. Až poté, co dokážeme existenci Boha, můžeme dle Maimonida přistoupit k otázce po původu světa.

Po představení jednotlivých teorií⁹² se věnuje aristotelským argumentům ve prospěch věčnosti světa. V nich se snaží nalézt nesrovnalosti, které by mohly sloužit k zamítnutí této teorie a k přijetí opačné teze o původu světa. Maimonides sice poukazuje na slabiny v celém aristotelském systému, avšak ty pro něj nejsou dostatečným důvodem pro jeho vyvrácení. Aristotelovy důkazy věčnost světa nijak nedokazují, soudí Maimonides.⁹³ Nejenže věčnost světa nelze dokázat, nelze ji dokonce ani vyvrátit.⁹⁴

⁹⁰ Dále už jen *Průvodce*.

⁹¹ Zejm. stoupenci mu'tazily.

⁹² Shrnutí těchto teorií můžeme nalézt např. i v Maimonidově *Dopise učencům do Montpellier o rozhodnutí hvězd* (in: *Výběr z korespondence*, přeložili a úvodními studiemi opatřili Daniel Boušek a Dita Rugriglová, Academia, Praha 2010; str. 318-319): „Všichni učenci světa od dávnověku až po dnešek se v této otázce dělí na tři skupiny: (1.) na ty, kdo zastávají názor, že sféry nebyly stvořeny, nýbrž existovaly (od věčnosti) a budou existovat navěky; (2.) dále na ty, kteří tvrdí, že je Bůh stvořil z té látky, která u něho vždy existovala; (3.) a nakonec na ty, kdo – stejně jako všichni proroci – prohlašují, že u Boha není žádné jiné věci než On sám, a že když On chtěl, dal vzniknout světu podle své vůle z ničeho.“

⁹³ Ostatně stejného názoru je dle Maimonida i Aristotelés sám. Srov. *Top.* I, 11, 104b, 15.

⁹⁴ Vedle Aristotela jsou Maimonidovi partneři v rozhovoru i islámští filozofové, z nichž některé přímo jmenuje (al-Fárábí, ibn Síná, ibn Bádždža), jiní se zdají být ukryti na pozadí textu (např. al-Kindí, al-Ghazálí, Šlomo ibn Gabirol či ibn Daud). Ačkoliv podle ibn Rušdova vlastního svědectví jeho dílo dospělo až do Egypta někdy po roce 1190, Maimonides jím zřejmě v době, kdy psal svého *Původce*, ovlivněn nebyl.

V nedokazatelnosti teze o věčnosti světa vidí Maimonides možnost interpretovat svět jako stvořený a v nevyvratitelnosti teze vidí zase šanci předložit takové důkazy pro stvořenost světa, které by byly plausibilnější než důkazy věčnosti světa. Nicméně se ukáže, že i tuto tezi nelze dokázat. A proto Maimonides své zkoumání v otázce původu světa uzavírá nemožností rozhodnout se pro tu, či onu pozici.

Přes stanovenou nerozhodnutelnost otázky se při prvním čtení *Průvodce* zdá, že Maimonides, rabín, zastává stvořenost světa. Ovšem při druhém čtení se ukazuje, že Maimonides, filozof, může stejně tak dobře zastávat i tezi o věčnosti světa. Styl argumentace, jaký Maimonides volí, a způsob jakým postupuje, nám nedává možnost s jistotou tvrdit tu či onu odpověď. Je však nutné, aby se Maimonides musel rozhodnout pro jednu z těchto dvou variant? Přijatelným závěrem v této souvislosti může být totiž i tvrzení, že Maimonides nezaujímá žádné jednoznačné stanovisko, nebo že Maimonides ve skutečnosti držel obě pozice a neměl s tím vnitřní názorový problém. I taková vysvětlení mnozí interpreti Maimonida považují za přijatelné.

4.2.1 Tři názory na původ světa

Pokud v *Průvodci* hledáme místo, kde se Maimonides přímo vyslovuje k původu světa, jsou tím místem kapitoly 13 – 31 druhé části. Nejprve představuje tři možné přístupy k otázce původu světa, neboli „*názory těch, kteří věří v existenci Boha jako příčiny světa.*“^{95,96}

1. *Creatio ex nihilo*. Biblický pohled. Bůh ze své vlastní vůle stvořil svět z ničeho a stvořil jej takový, jaký si jej přál. Akcidentem stvořeného světa je čas. Ten byl stvořen spolu se světem, neexistoval před stvořením. Jelikož čas je spojen s pohybem a pohyb nemůže být bez pohybujících se věcí, proto před stvořením nebylo ani pohybu ani času.

2. Názor Platónův⁹⁷, který považuje stvoření *ex nihilo* za absurdní, stejně tak i představu, že by se věc mohla do nicoty rozpadnout. Svět je složen z látky a formy a jako

⁹⁵ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 13, str. 281.

⁹⁶ Dle Maimonida samozřejmě existují i tací, kteří na existenci Boha jako příčiny světa nevěří, a uvádí jmenovitě Epikúra a jeho následovníky. Podle nich je svět pouhým náhodným seskupením určitých prvků, resp. atomů, a nemá jako celek žádný řád ani Boha, který by jej jakoli řídil. Jejich teorie však Maimonides považuje za neudržitelné.

⁹⁷ Maimonides má na mysli ten, který najdeme *Timaiovi*.

takový je tudíž předmětem vzniku a zániku. Ale tvrdit, že by látka a forma vznikly z ničeho, nebo zanikly do ničeho, je pro Platóna, jak konstatuje Maimonides, stejně nesmyslné jako tvrdit, že věc může být a nebýt zároveň, nebo že úhlopříčka čtverce se rovná jeho straně. Bůh nemůže být původce nemožných jsoucen. Proto Platón věří v existenci tzv. „*první látky*“, která je Bohem zapříčiněná, je s Ním souvěčná a se kterou Bůh zachází jako hrnčír s jílem. Svět není vytvořen *ex nihilo*, nýbrž z „*první látky*“, do níž se vše při zániku zase rozpadá.

3. Aristotelský přístup předpokládá, že věc nemůže být stvořena z nehmotné látky a že celek světa, čas a pohyb jsou věčné. Pozemský svět v sobě ale zahrnuje přechodné prvky, dochází zde ke vznikání a zanikání. Tyto procesy změny v nižším světě ale existují od věčnosti. Ve světě panuje neporušitelný věčný přírodní zákon, podle kterého se vše děje. Aristotelés zastává tvrzení, že svět je věčný a nemůže být nikdy jiný než je teď a nikdy tomu nemůže být jinak. Bůh je sice příčinou světa, ale to pouze v tom smyslu, že jej uvádí do pohybu, jinak vše běží podle teleologické kauzality. Z toho Maimonides vyvozuje, že pro Aristotela je Bůh sice prvním hybatelem světa ze své vůle, ale jakákoli změna Jeho vůle je vyloučena, a proto tedy svět tímto způsobem existuje věčně. Bůh je věčnou příčinou světa, který z Něho nutně pramení, beze změny a ve věčnosti.

Maimonides shledává, že ve své podstatě existují pouze dva přístupy ke světu, protože mezi druhým a třetím není rozdílu. Oba postulují vedle Boha něco jiného, s Ním souvěčného.

4.2.2 Odmítnutí názorů kalámu

V první části *Průvodce* v kapitolách 71 až 76 se Maimonides zabývá kalámem⁹⁸, aby ukázal, že jeho představitelé zastávají principy, které nemají nic společného s pravou podstatou věcí, ale byly vykalkulovány, aby podpořily náboženské teze, a že za moudrost prohlašují pouhé mínění. Ve svých spisech prý zkoumají názory filozofů, údajně při hledání pravdy, ale ve skutečnosti tak činí účelově, aby našli ve filozofických pracích argumenty, které podporují náboženská dogmata. Mnohé teze proto slepě přejímají bez

⁹⁸ Maimonides je vlastně první, kdo se tak do hloubky věnuje názorům kalámu, a vypracovává adekvátní shrnutí toho podstatného v jejich názorech. Zároveň bojuje proti principům, jež kalám hlásá, stejně tak, jako proti metodě, kterou kalám postupuje.

toho, aby pátrali po tom, z čeho byly odvozeny, a podnikli tak vlastní filozofickou práci. Z toho důvodu Maimonides *a priori* odmítá teorie kalámu.

Čtyři hlavní dogmata kalámu jsou *creatio ex nihilo*, nutná existence Boha, Jeho netělesnost a Jeho jednota. Kalám obhájí tezi o stvoření světa a na jejím základě pak staví důkazy pro zbylá tři dogmata. Resp. učenci kalámu podle Maimonida nejdříve postulují jakési předběžné principy, kterými pak chtějí dokázat stvoření světa, a z toho dále argumentují pro existenci stvořitele, jež musí být jednotný a netělesný.⁹⁹

Kalám dospívá k takovým závěrům v otázce původu světa, jež Maimonides považuje za neuspokojivé, a jimiž v žádném případě nelze zrušit platnost Aristotelovy teorie věčnosti světa, byť si to tak učenci kalámu myslí.

a) Maimonides nejprve ostře napadá to, že kalám neuznává jakoukoli existenci řádu, organizace a jednoty ve vesmíru. Jeho přívrženci nemají tudíž žádné kritérium pro určení, zda věc je možná, nebo nemožná. A proto vše, co je myslitelné, je pro ně zároveň možné. Zákon kauzality je kalámem zcela ignorován.

b) Dále kalám učí, že celé universum je stvořeno z neviditelných těles, atomů, které mají zanedbatelnou velikost. Teprve jejich kombinací vzniká nějaký rozměr a tělesnost. Vznik a zánik pak pouze znamená slučování nebo rozlučování těchto atomů. „Být spojený“ nebo „být oddělený“ není součástí jejich přirozenosti, protože atomy mohou být obojí. Z toho kalám usuzuje na nutnou existenci vnějšího činitele, Boha, který atomy spojuje a rozlučuje. Atomy nejsou věčné, jak učil Epikúros, ale stvořené Bohem. Maimonides kritizuje atomistickou teorii kalámu z toho důvodu, že z dokázání stvoření jedné věci nesprávně rozšiřují toto pravidlo na celý vesmír.

c) Další argument spočívá na teorii determinace. Obecně se o vesmíru nebo o některé jeho části přijímá, že může mít nejen takové vlastnosti a rozměry, jaké aktuálně má, že může přijmout nejen takové akcidenty, které v něm ve skutečnosti jsou, že může existovat nejen na tomto místě a v tomto čase, ale že vesmír může být větší či menší, může nabýt i jiných vlastností a akcidentů, že může nabýt existence v dřívější nebo pozdější

⁹⁹ Tento postup se ukáže, minimálně, jako riskantní, protože argumenty ve prospěch existence Boha, Jeho jednoty a netělesnosti, staví na hypotetickém předpokladu stvoření světa. Přitom Jeho existenci, jednotu a netělesnost lze dokázat i s předpokladem věčnosti světa, jak Maimonides tvrdí a následně i dokazuje. (Jejich argument pro existenci stvořitele není navíc skutečným argumentem, protože, uvažujeme-li o světě jako stvořeném, je jasné, že tu musí nutně existovat nějaký stvořitel.)

době a na jiném místě... V důsledku toho věci determinujeme co do jejich kompozice, velikosti, místa, akcidentu či času a změna ve všech těchto bodech je možná. Z toho učenci kalámu usuzují, že tu existuje bytost, která svobodně volí a určuje tyto rozličné vztahy a okolnosti, a že díky ní byl svět takto stvořen.

d) Další důkaz vychází z předpokladu, že existence světa je možná, protože kdyby byla nutná, tak by vesmír musel být Bohem. Výraz „věc je možná“ znamená, že věc může nebo nemusí existovat a není tu žádný důvod pro to, aby spíše existovala, či neexistovala. Fakt, že tedy svět aktuálně existuje, je zapříčiněn nějakou jemu vnější příčinou, která dala přednost existenci před neexistencí.

ad c, d) Je však otázkou, ptá se Maimonides, zda jsou tyto argumenty správné. Jestli totiž z použití termínu preference¹⁰⁰ či determinace¹⁰¹ pro cokoli, co je schopné přijmout jednu ze dvou protikladných vlastností, lze hned usoudit na existenci nějakého vnějšího agenta, poté, co zjistíme, že věc má ve skutečnosti jednu z těch vlastností a nikoli druhou. Tento argument navíc není přípustný v případě, že uvažujeme o věčnosti světa, o věčné látce.

e) Kalám v neposlední řadě vyvozuje důkaz stvořenosti světa z nesmrtelnosti lidské duše. Kdyby totiž byl vesmír věčný, pak by v něm musel koexistovat nekonečný počet mrtvých s nekonečným počtem duší, ale koexistence nekonečného počtu věcí je pozitivně nemožná. Proti tomu ale Maimonides namítá, že duše jsou přece nemateriální jsoucna, a proto nezabírají žádné místo.

Maimonides po rozboru tezí kalámu konstatuje, že spíš než by všechny argumenty kalámu popřely věčnost vesmíru, dokazují pouze nutnost první příčiny.^{102,103}

¹⁰⁰ Vesmír je možné, nikoli nutné jsoucno, proto tu musí být vnější příčina, která preferuje spíš jeho existenci než jeho neexistenci.

¹⁰¹ Všechny věci determinujeme co do jejich kompozice, velikosti, místa, akcidentu a času, každé toto určení se může změnit, je pouze možné, nikoli nutné.

¹⁰² Argumenty kalámu ve prospěch stvoření jsou vlastně trojího druhu. Buď vycházejí z atomistické teorie, nebo vycházejí z propozice, že nemůže existovat nekonečný počet konečných věcí, anebo jsou odvozeny z propozice, že všechno, co si lze představit, může mít skutečnou existenci, a proto je současný řád věcí pouze jednou z mnoha možných forem a existuje pouze se svolením nejvyšší moci, Boha.

¹⁰³ Maimonides odmítá důkazy kalámu pro *creatio ex nihilo* a existenci Boha jako sofistické a obrací se přímo k Aristotelovi, jehož důkazy pro nutnou existenci První příčiny přejímá jako důkazy pro existenci Boha. Vedle Aristotela navazuje Maimonides ještě na důkazy Ibn Sínovy, resp. Ibn Daudovy, usuzujícího z možnosti existence světa na nutnost První příčiny, Tvůrce.

4.2.3 Polemika s Aristotelem

Maimonides se v dalších kapitolách svého průvodce věnuje těm aristotelským argumentům dokládajících věčnost světa, které jsou z jeho pohledu nejzásadnější. Předně je to argument z věčnosti pohybu a času, který mu slouží k prokázání věčnosti světa.¹⁰⁴ Maimonides k tomu namítá, že Aristotelův argument je příliš mechanistický a je neprávem rozšířen ze sublunární oblasti i na nebeské sféry. Když zavedeme mechanické principy i do popisu nebeských fenoménů, pak je věčnost světa jistě nutný důsledek, ale Maimonides nevidí důvod, proč by se měly takto interpretovat i sféry supralunární či celek světa vůbec.¹⁰⁵

Další aristotelský argument vychází z věčnosti první látky.¹⁰⁶ Je sice nemožné, aby první látka vznikala a zanikala stejně, jako objekty tohoto světa, ale Maimonides ukazuje, že tato látka mohla vzniknout jiným způsobem. Resp. první látka mohla být stvořena Bohem z absolutní nicoty a Bůh by ji pak mohl kdykoli zničit. Tato první látka není obdařena žádnou formou pro vznik a zánik.¹⁰⁷ Z ní ale všechny věci vznikají a do ní opět zanikají.

Také Aristotelův argument z neexistence protikladu kruhového pohybu¹⁰⁸ Maimonides napadá. Bytí zvířat a rostlin implikuje nutnost jejich zániku, protože se v nich vyskytují protiklady. Ale nikdo z těch, kteří by zastávali teorii o stvoření světa, by dle

¹⁰⁴ Pohyb nemá pro Aristotela začátek ani konec, uvažuje jej v absolutním smyslu. Pohyb je pro něj prostředek, který uvádí vše v existenci, je to pohyb aktualizace. Pokud by však pohyb byl vzniklý, pak by mu musel předcházet jiný pohyb, který by jej uvedl v existenci, a takto bychom mohli postupovat do nekonečna. A to je pro Aristotela nepřijatelný důsledek, z něhož vyvozuje, že prvnímu pohybu nemůže žádný předcházet, resp. že je věčný. Pohyb a čas spolu úzce souvisí, a protože čas je důsledkem pohybu, pak musí být čas, stejně jako pohyb, také věčný.

¹⁰⁵ Tuto hlavní Maimonidovu námitku proti aristotelskému přístupu, který zavádí stejné principy pro fungování částí světa jako i pro jeho celek, pak můžeme vztáhnout i k dalším Aristotelovým tezím o věčnosti světa.

¹⁰⁶ Aristotelés v souvislosti s první látkou postupuje analogicky jako v předcházejícím argumentu. První látka nevzniká ani nezaniká. Vše, co vzniká je kombinací látky a formy, resp. forma z látky vytvoří věc. A proto kdyby první látka vznikla, pak by ji musela předcházet jiná látka, ze které by byla vytvořena. Ale to je nemožné, protože první látce žádná látka nepředchází, první látka je nutně věčná a nezničitelná. Tyto úvahy vedou Aristotela taktéž k přijetí teze o věčnosti světa.

¹⁰⁷ Tak tomu je u pozemských věcí, které vznikají spojením látky a formy a jejich rozpojením zase zanikají.

¹⁰⁸ Aristotelés tvrdí, že vše, co zaniká, má příčinu tohoto zanikání v bytí protikladu. Ale látka nebes jako celku nemá protiklad, protože protiklad má pouze přímočarý pohyb, nikoli kruhový. Poněvadž tedy v nebeských sférách není žádného protikladu, pak nemohou zaniknout, tudíž ani vzniknout, a proto jsou věčné. Což Maimonides podporuje Aristotelovými propozicemi: „1) vše, co vzniká, zaniká; 2) vše, co zaniká, vzniká; 3) nic (z toho), co nevzniklo, nezanikne; 4) nic (z toho), co nezanikne, nevzniklo.“ (in Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 14, str. 286.) A z těchto premis pak Aristotelés dovozuje nutný závěr – nekonečnost kruhového pohybu, jenž nemá ani začátek ani konec.

Maimonida jistě netvrdil, že nebesa byla stvořena stejně jako sublunární jsoucna, a proto v nich nemusí být protiklady. Je správné tvrdit, že kruhový pohyb nemá počátek ani konec, protože podle Maimonida je kruhový pohyb svázán s podstatou nebeských těles, jež byla nejprve „obdařena“ tímto pohybem a až poté byla vytvořena. Proto není možné určit počátek kruhového pohybu.

Argument z možnosti předpokládá, že svět mohl vzniknout pouze tehdy, když by jeho vznik v čase byl také možný.¹⁰⁹ V případě možnosti by pak světu musela předcházet existující věc, která by byla substrátem pro tuto možnost.¹¹⁰ Argument z neexistence potenciality v Bohu pak ukazuje, že kdyby Bůh přivedl svět do existence z neexistence, musel by předtím nejdříve být Stvořitelem potenciálně. Kdyby však ve stvořiteli existovala nějaká potencialita, musela by tu být Jemu vnější příčina, která by Ho přivedla od potence k aktualitě. K oběma těmto aristotelským argumentům Maimonides namítá, že přechod od možnosti k uskutečnění lze vztáhnout pouze k materiálním věcem, jež se skládají z látky, která je obdařena potencialitou, a formy. Když se materiální věc rozhodne v určitý moment jednat, tak to znamená, že předtím musela mít tato věc v potenci něco, co se nyní stalo aktuální, a tento pohyb od potence k aktu je zapříčiněn nějakým vnějším činitelem. Ale v případě Boha, tedy nemateriálního bytí, tomu tak není. Bůh není obdařen látkou, je pro něj tedy nemožná jakákoli změna, jakékoli uplývání od potence k aktu. „*Jeho esence proto neobsahuje nic pouze možného; vše co obsahuje je vždy v uskutečnění.*“¹¹¹ Bůh je neustále činný.

Ve prospěch věčnosti světa mluví také argument z nutného jednání. Podle Aristotela je příroda moudrá a jedná vždy účelně a tou nejlepším možnou cestou. Ve světě totiž panuje nutný kauzální řád, který je věčný. Bůh by v žádném okamžiku stvoření nemohl učinit jinak, protože všechno, co by podle řádu nutnosti mělo být stvořeno, by bylo stvořeno při každém takovém rozhodnutí. Maimonides přiznává, že uniformita a absolutní nutnost přírodního řádu je více v souladu s věčností světa než s jeho stvořeností, ale

¹⁰⁹ Všem, co vzniká v čase, předchází možnost tohoto vznikání, a stejně tak všemu, co se v čase mění, předchází možnost této změny.

¹¹⁰ Kdyby světu předcházela nutnost, pak by svět nemohl neexistovat. V případě nemožnosti by zase svět nemohl existovat.

¹¹¹ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 18, str. 299.

zároveň opět upozorňuje na fakt, že Aristotelés zapomněl na to, že opustil sublunární sféru a že existuje celá řada fenoménů, které zůstávají uvnitř jeho systému nevysvětlené (např. pohyb nebes od východu k západu, nebo různá rychlost pohybujících se sfér). Aristotelova vysvětlení těchto fenoménů v termínech nutnosti nejsou dle Maimonida pravdivá. Musí nutně existovat nějaké bytí mimo mechanickou kauzalitu tohoto světa, které je příčinou různosti v mechanickém řádu. Svět proto vyplývá z Jeho nekonečné a neměnné Božské moudrosti a vůle. Bůh není řízen žádnou nutností v tom smyslu, že by vždy musel stvořit tolik sfér, kolik je nyní, a nemohl jich stvořit víc nebo míň, apod.

Aristotelés v neposlední řadě argumentuje všeobecným souhlasem mezi národy, že Bůh a nebesa, resp. svět, jsou věčné. Všeobecný konsensus, že nebesa nevznikají ani nezanikají, je Aristotelem považován za projev přirozené víry a nikoli pouhé konvence. Což Maimonides dokládá citátem z Aristotelova spisu O Nebi: „Každý člověk má představu Boha a každý mu přisuzuje nejvyšší místo v božskosti, jak barbari, tak Heléni, a stejně tak, jako mnozí věří v Boha, předpokládají obvykle, že nesmrtelný je blízko spojen s nesmrtelným. Myslí si, že to nemůže být jinak.“¹¹² Maimonides samozřejmě velice správně upozorňuje, že všeobecný souhlas, byť i učenců, nemá žádnou průkaznou hodnotu, jedná se o pouhé mínění, které může být opačným všeobecným souhlasem snadno vyvráceno.

Maimonides dále upozorňuje na fakt, že ani sám Aristotelés nepovažoval své názory o věčnosti světa za vědecky prokázané, ale pouze za pravděpodobné.¹¹³ Mnozí je však považují za prokázané, ale činí tak spíše proto, jak upozorňuje Maimonides, že je pro ně Aristotelés velkou autoritou a bojí se vyslovit jakýkoli nesouhlas s jeho učením. Maimonides v závěru polemiky varuje před základní vadou aristotelských argumentů a tou je, že jsou založeny na předpokladu, že svět jako celek musel vzniknout stejně, jako

¹¹² *De caelo* I, 3, 270b, 5.

¹¹³ Což dokládá citátem z Aristotelovy Fyziky (srov. *Phys.* VIII, 1, 251b, 15): „Avšak zdá se, že o čase všichni myslitelé smýšlejí shodně; prohlašují totiž, že čas je nevzniklý. A proto Démokritos dokazuje, že je nemožné, aby všechno vzniklo, neboť čas nevznikl. Platón pak jediný jej nechává vzniknout; prý je totiž (vzniklý) zároveň se světem, o světě však praví, že vznikl.“ Tímto citátem se snaží naznačit, že kdyby Aristotelés měl přímý důkaz ve prospěch věčnosti světa, pak by jej uvedl a nemusel by se odvolávat na předešlé fyziky, kteří tvrdili věčnost světa jako on.

Maimonides uvádí ve prospěch své teze ještě průkaznější citát, který můžeme nalézt v Aristotelových Topikách (*Top.* I, 11, 104b, 15.): „Jsou pak i problémy, o nichž jsou protichůdné úsudky – můžeme totiž být na pochybách, zda něco je tak či není tak, protože pro obě jsou hodnověrná odůvodnění, a také takové, o kterých, ačkoliv jsou významné, nedovedeme odůvodnění uvést a pokládáme za nesnadné udat „proč“, např. zda svět je věčný či není.“

vznikají jeho části nyní. Pokud uvažujeme, že pro celek světa platí stejná pravidla vzníkání a zanikání, jako pro jeho části, pak je snadné z tohoto předpokladu dokázat věčnost pohybu, látky i celého světa. Pohlížet na celek světa a přisuzovat mu kauzalitu našeho světa, tak jak jej známe, je dle Maimonida nepřípustné, a velice důrazně se proti tomu ohrazuje.

Pokud přijmeme názor, že argumenty pro věčnost světa nejsou prokázány jako pravdivé, pak si musíme přiznat, že nejsou dosud vyvrácené jako nepravdivé. A proto je otázka po původu světa stále otevřená a plná pochybností. Maimonides ukazuje, že tím, že jsme otupili ostří aristotelských argumentů, jsme pouze dokázali, že teorie o stvoření světa není nemožná. A proto se Maimonides v dalších kapitolách pokusí nalézt pozitivní důvody, které by učinily teorii o stvoření světa plausibilnější než teorii o věčnosti světa.

4.2.4 Stvořený svět je možný

Jádro Maimonidových argumentů ve prospěch teorie stvoření světa se zakládá na rozlišení mezi neosobním mechanickým řádem nutnosti pro vysvětlení universa na straně jedné a volným promyšleným aktem na straně druhé. Jak již bylo řečeno, tím, že byly objeveny obtíže, které vycházejí z aristotelské teorie mechanické příčinnosti, nutnosti v přírodním řádu, nedošlo k vyvrácení Aristotelovy teorie a už vůbec nedošlo k dokázání teorie stvoření světa. Maimonides ukazuje, že nám to pouze poskytlo prostor pro další úvahy k tomuto tématu.

Maimonidovy argumenty ve prospěch stvoření světa, stejně jako i jeho námitky proti věčnosti, jsou dvojího druhu. Jednak náboženské, jednak filozofické. Maimonides je přesvědčen, že biblická interpretace světa je možná, a chtěl by ji doložit řadou teologických důkazů stejně tak jako i řadou spekulativních, filozofických, důkazů. A zároveň se tak pokusit zahrnout všechny argumenty, které jsou ve shodě s věčností světa.

Z našeho vlastního pozorování světa okolo nás nemůžeme vyloučit možnost, že než svět existoval a dosáhl své dokonalosti, mohl spočívat v jiném stavu, resp. stavu potenciálním.¹¹⁴ Což pro Maimonida znamená totéž, jako říct, že svět byl stvořen

¹¹⁴ Maimonides se třeba na jednoduchém příkladu odlišné podstaty vajíčka neoplozeného a oplozeného snaží ukázat, že nepanuje žádná shoda podstat před počátkem vzníkání se vznikajícími podstatami. Podstata neoplozeného vajíčka je odlišná od podstaty vajíčka, jež je samčím spermatem přivedeno od potenciality k aktualitě. A podobný rozdíl je mezi podstatami věcí, které se počínají generovat, a těmi, které již dosáhly

z absolutní neexistence Bohem, který jej zformoval do výsledné dokonalosti. Maimonidovy odpůrci by proti tomu mohli namítnout, že svět, který nyní existuje, nám ale nenabízí žádné indicie pro představu, jak vypadal před tím. Jak tedy Maimonides může tvrdit, že byl jiné podstaty před tím, než byl stvořen? Maimonides však upozorňuje na to, že cílem jeho argumentů není prokázání stvořenosti světa, ale že chce pouze stanovit možnost, že byl svět stvořen. Tato možnost dle něj skutečně nemůže být vyloučena, s ohledem na to, co již existuje.

Aby Maimonides doložil možnost stvoření světa, kritizuje dále emanační teorii, ve které vše nutně pramení z Boha¹¹⁵, a kloní se k teorii, že vše je produktem boží vůle.¹¹⁶ Emanační koncept je dle něj plný logických rozporů a neřeší uspokojivě otázky typu, jak je možné, aby z jednoduché substance pramenila mnohost? Dále se můžeme ptát, jak mohou být jednoduché intelekty (spirituální bytosti), příčinou sfér, které jsou materiální, tedy složené z látky a formy?¹¹⁷ Jaký by pak byl vztah mezi intelekty a sférami? A pokud je vše řízeno řádem nutnosti, jak vysvětlíme to, že některé části sfér jsou hustě posety hvězdami a jiné nikoli? Apod. Není to vše spíše výtvorem volního aktu? Pokud připustíme, že vše, co bylo stvořeno, bylo vytvořeno Bohem, který jedná prostřednictvím své vůle na základě své božské moudrosti, pak všechny tyto problematické otázky mizí. Maimonides ale vzápětí ke své tezi připojuje, že pro takovýto postoj neexistuje žádný důkaz a navíc může být provázen stejně neuspokojivými námitkami, jaké provází postoj opačný. Nicméně k prokázání možnosti stvoření světa to Maimonidovi stačí.

4.2.5 Nemožnost rozhodnutí otázky po původu světa

Obě teze o původu světa jsou, jak se podle Maimonida ukázalo, zcela nedokazatelné. Nikomu, ani Maimonidovi, se je nepovedlo ani potvrdit ani vyvrátit. Pro

své dokonalosti, dospělosti. Je zde tedy odlišnost mezi podstatami, které jsou pouze v potenci a které již v aktualitě. Což Maimonidovi slouží k dokázání biblické pozice, která věří, že: „svět byl stvořen tím a tím způsobem, že nabyl určitého stavu z jiného stavu a byl stvořen v určitém stavu, který přišel po určitém stavu.“ (in Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 17, str. 296.) Čímž Maimonides argumentuje proti Aristotelovi, který své důkazy zakládá na podstatě toho, co již existuje a dosáhlo své dokonalosti.

¹¹⁵ Přičemž ve prospěch emanační teorie argumentuje na začátku druhé části svého *Průvodce* (kap. 8-12).

¹¹⁶ Zde můžeme nalézt inspiraci al-Ghazálím.

¹¹⁷ Přesněji, sféra je složena z látky a dvou forem, formy samotné sféry a formy hvězd, které se v ní nacházejí.

kterou tezi se rozhodnout? Jak nyní máme postupovat? Podle Maimonida nezbyvá než porovnat pochybnosti, které vyvstávají u jednoho i druhého názoru a přijmout ten, který má méně námitek.¹¹⁸ Ukazuje se však, že obě teze mají stejně námitek, stejný počet trhlin a nedostatků v argumentaci, a proto ani tato navrhovaná možnost rozhodnutí není uskutečnitelná.

Snaží se ukázat, že bez ohledu na to, zda věříme ve věčnost světa nebo v jeho stvořenost, tak musíme uznat, že obě teorie jsou nedokazatelné, ale vedou k plausibilním závěrům. Věčnost světa je filozoficky nezpochybnitelná, protože ji nelze falzifikovat, a tak tato teorie může sloužit jako základ pro jakousi „filozofickou“ teologii. Naproti tomu teze o stvořenosti světa je z pohledu náboženství pravděpodobnější, protože nevylučuje možnost zázraků¹¹⁹ a jiných fenoménů, jako je proroctví¹²⁰, božská prozřetelnost, výjimečnost Izraele atd. Tyto fenomény jsou pro náboženství fundamentální.

„Pro teistické Aristoteliky bylo vždy kamenem úrazu Aristotelovo učení o věčnosti světa. Maimonides jako první přichází s myšlenkou, že je to vedlejší problém, jestliže máme dokázanu existenci boží: pak je jedno, je-li svět stvořený nebo věčný, obojí je možno – či nemožno – stejně dokazovat.“¹²¹

¹¹⁸ Jak to činí Alexandr z Afrodisiady, na něhož se Maimonides jmenovitě odvolává.

¹¹⁹ K zázrakům přistupuje Maimonides velmi racionalisticky. Zázrak pro něj není žádným narušením přírodních zákonitostí, ale je součástí původního stvořitelského plánu.

¹²⁰ Proroctví definuje Maimonides jako emanaci od Boha. Jako emanaci, která probíhá prostřednictvím Aktivního intelektu, v závislosti na intelektuálních schopnostech člověka a na jeho představivosti. Maimonides se v úvodu *Průvodce* dotýká povahy proroctví a připodobňuje ji k intelektuálnímu prozření, což detailněji rozpracovává v posledních kapitolách druhé části, kde představuje velice důkladný popis proroka.

¹²¹ Egon Bondy: *Poznámky k dějinám filozofie 4*, Vokno, Praha 1993; str. 96.

4.3 Duše a zmrtychvstání

Všichni muslimští a židovští filozofové ve svých dílech věnovali vždy alespoň část svých úvah pojetí duše (*nafs*, hebrejsky *nefeš*).¹²² Nejinka tomu je i v případě ibn Rušda, který se tomuto tématu věnuje ve svých komentářích k Aristotelově spisu *O duši*, a Maimonida, jenž o duši uvažuje především v *Pojednání o zmrtychvstání* (*Ma'amar tchijat ha-metim*), ale i v *Průvodci*. Oba se, v souvislosti s tímto tématem, museli také vypořádat s dalším „harmonizujícím problémem“, tj. jak uvést do souladu filozofické pojetí duše s náboženskými dogmaty, zejm. v otázkách posmrtného života? Maimonides se skutečně o takovou syntézu pokusil, ale ibn Rušd, jak uvidíme, zůstává věrný Aristotelovi a koránskou představu posmrtného života zcela odmítá.

4.3.1 Duše: její existence, mohutnosti a intelektu

Následující ibn Sínův oba naši autoři nejprve dokazují existenci duše z fungování lidského těla. Tento „medicínský“ argument je založen na pozorování tělesných částí a orgánů, které jsou nutně řízeny nějakým volným principem, jenž řídí jejich pohyb, růst, rozmnožování, apod. K přirozenosti těla, jako pouhé matérie, nic takového nenáleží, tudíž příčinou těchto projevů musí být nějaký dynamický princip odlišný od těla. Tento princip oba nazývají duší.

Pozorováním zaměřením dovnitř, na fungování těla, však můžeme dovodit existenci pouze duše zvířecí neboli senzitivní¹²³ a rostlinnou čili vegetativní. Chceme-li dokázat existenci racionální duše, musíme se podívat „mimo“ tělo. Existenci této duše, příznačné pro člověka, můžeme odvodit pouze z jejího bezprostředního vnímání sebe sama. V tomto bodě, jak Maimonides, tak ibn Rušd připomínají ibn Sínův hypotetický příklad člověka¹²⁴ existujícího v naprostém prázdnu, jenž si i přesto bude vědom sám sebe.

¹²² Je však třeba zdůraznit, že pojem „duše“ byl v islámské a židovské filozofii používán ve více významech. Někdy jimi představitelé falsafy označovali pouze vegetativní, senzitivní nebo racionální část duše, jindy souhrn všech těchto částí, tj. lidskou duši. Můžeme však najít označení „duše“ pouze pro racionální duši, která se oddělila od těla a dosáhla kompletního stavu čistoty, tzn. nezatíženosti hmotou. Proto lze vždy jen z kontextu konkrétního díla vyvodit, zda se pojmu „duše“ užívá v širším slova smyslu, jako duše lidské, nebo v užším smyslu, jako označení jedné její části.

¹²³ Senzitivní duše je, dle ibn Rušda a Maimonida, zdrojem úkonů vůle, nikoli jako její substance (nezávislá entita), ale jako její „princip“.

¹²⁴ Viz podkapitola 3.3 *Ibn Síná* str. 27.

Z toho vyplývá, že i když si racionální duše není vědoma ničeho, dokonce ani svého těla, vždy si bude vědoma své vlastní existence.

Vzhledem k tomu, že má duše určitý vztah k tělu a je zdrojem vůle, lze o ni uvažovat pouze jako o formě či dokonalosti těla, a to ve dvou směrech. Ibn Rušd je definuje takto: „*Primárně je duše dokonalostí v tom smyslu, že dělá věc tím, čím je. Sekundárně je duše zdrojem rodových a druhových specifikací.*“¹²⁵ Maimonides k tomu v *Průvodci* píše: „*Duše je primární dokonalost materiálního těla schopného provádět sekundární dokonalosti, jež si tato primární dokonalost nutně žádá.*“^{126,127}

Spolu s tělem duše konstituuje materiální substanci. Tato může být základem pro těla rostlin, živočichů či člověka. Každá ze tří duší se vyznačuje specifickou mohutností: 1) vegetivní neboli rostlinná duše vyživováním, růstem a rozmnožováním; 2) Senzitivní neboli zvířecí duše vnímáním a volným pohybem; 3) Racionální duše, příznačná pouze pro člověka, myšlením. Lidská duše pak v sobě slučuje všechny tři jmenované případy. Přičemž platí, že, vegetativní duše je předpokladem pro duši senzitivní a ta je zase nutnou podmínkou duše racionální. Vyživování, růst a rozmnožování jsou bazální nutností každé živé bytosti, včetně člověka, a vnímání je prostředníkem pro myšlení.

Vnímání se děje prostřednictvím vnějších a vnitřních smyslů. Mezi vnější smysly, někdy také označované jako primární, vypočítávají ibn Rušd a Maimonides, v pořadí jejich důležitosti, tyto: hmat, chuť, čich, sluch a zrak. První tři označují jako nezbytné pro život, sluch a zrak pouze jako život usnadňující. Ibn Rušd dále postuluje existenci tří vnitřních smyslů, tj. „společný smysl“ (*sensus communis*), představivost a paměť. Maimonides, zřejmě inspirován ibn Sínou, ke jmenovaným přidává ještě dva, tj. reprezentační a

¹²⁵ Ibn Rushd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 381.

¹²⁶ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část I., kap. 41, str. 86.

¹²⁷ Srov. *De an.* II,1 412a; Na tomto místě Aristotelés hovoří, že duše je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život, že je skutečností těla takových a takových vlastností. Podobně jako oko, které ztratí sílu vidění, zůstává sice jméno, ale pojmově již není okem - podobně z živoucí bytosti zůstane po ztrátě duše pouze jméno. Duše je tedy podle Aristotela první skutečností přírodního, organického těla. Tuto první skutečnost následuje druhá skutečnost vyššího řádu: oko je jako materiální věc pouze látka a možnost. Skutečné ve vlastním smyslu, a ne pouze pojmově, je až tehdy, využije-li svoji schopnost vidět - viděním samotným. Teprve v procesu vidění se stává oko skutečným. Podobně je to s životem. Organické tělo je materiální substrát a duše jeho první skutečností. Život je ve vlastním smyslu skutečný až tehdy, když duše vykonává jí vlastní schopnosti.

hodnotící schopnost, přičemž funkce, které jim Maimonides připisuje, ibn Rušd shrnuje pod pojmem představivost.

„Společný smysl“ oba prezentují jako vnitřní sílu, v níž se shromažďují všechny počítky pocházející ze smyslového vnímání. Ale na rozdíl od vnějších smyslů, které mohou uchopit jen jeden druh počítku (jako např. sluch uchopuje pouze zvuk, zrak pouze světlo...), „společný smysl“ spojuje všechny jednotlivé počítky dohromady a vytváří představu konkrétního vjemu, např. vjem medu, jenž má určitou barvu, texturu, chuť, vůni apod. Představivost uchovává tyto vjemy v mysli i poté, co již předmět vnímání není přítomen. Může pak s vjemy libovolně zacházet a kombinovat je mezi sebou bez toho, aby tyto představy (kombinované vjemy nepřítomných předmětů) odpovídaly skutečnosti. Složkou představivosti je pak i fantazie. Tu ale ibn Rušd přisuzuje pouze člověku.¹²⁸ „Zvířata nemohou jednat, na rozdíl od rozumných bytostí, a proto postrádají fantazii.“¹²⁹ Paměť potom všechny vytvořené vjemy a představy uchovává, jako téměř abstrahované od hmoty.

Další mohutností senzitivní duše je volní pohyb. Ten ibn Rušd i Maimonides pojímají jednak jako „příčinu pohybu“, jednak jako „to, co se aktuálně hýbe“. Přičemž jako „příčina pohybu“ existuje ve dvou modech: žádostivém a vznětlivém. Žádostivý modus působí směrem dopředu k tomu, co chceme a po čem toužíme. Vznětlivý modus se vyhýbá tomu, co je pro nás škodlivé, nebezpečné „nebo překážející ve snaze o dominanci“¹³⁰.

Racionální duši definují jako primární dokonalost pro lidské tělo a dělí ji ve shodě s aristotelským učením na praktický a teoretický intelekt. Intelektury umožňují člověku myslet, jednat na základě racionální volby a uchopovat univerzálie, inteligibilní formy. Praktický intelekt konkrétně sleduje to, co je dobré pro individuálního jedince (oblast etiky), jeho rodinu (oblast hospodaření) a stát (oblast politiky). „Praktický intelekt je racionální část duše zaměřená dolů.“¹³¹ Úkolem teoretického intelektu je poznávat

¹²⁸ Maimonides sice fantazii zvířatům nikde explicitně neodnímá ani nepřipisuje, ale lze se domnívat, že by v tomto bodě s ibn Rušdem souhlasil.

¹²⁹ Ibn Rušd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 384.

¹³⁰ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část I., kap. 41, str. 88.

¹³¹ Ibn Rušd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 395.

pravou podstatu věcí, ať už z oblasti metafyziky, matematiky nebo fyziky. „*Teoretický intelekt je racionální část duše zaměřená vzhůru.*“¹³² Zároveň platí, že praktický intelekt vzhlíží k teoretickému a pohybuje se podle něho. V tom se podobá duším nebeských těles, které vzhlíží k intelektu své sféry a pohybují se podle něj. Tak, jako nebeské duše, je i praktický intelekt prostředníkem mezi intelektem samotným, resp. teoretickým, a materií.

Maimonides ve svém výkladu o intelektu navazuje především na al-Farábího, který vlastním způsobem interpretuje Aristotelův výklad o intelektu¹³³ a tvrdí, že Aristotelés věří v jeho čtyři různé podoby: 1) Intelekt potenciální (látkový), který je ztotožněn s lidskou duší a s její schopností myslet; 2) Intelekt aktivní, který si v tělesném světě uvědomuje inteligibilní formy; 3) Intelekt získaný, jehož dosáhne aktivní intelekt, když o těchto inteligibilích přemýšlí; 4) Tvořivý či účinný intelekt. Nejvyšší lidský stav, kontakt s božským, desátým čili aktivním intelektem (intelektem měsíční sféry) umožňuje získaný intelekt. Jeho prostřednictvím nabývá teoretický rozum univerzálií v nejčistší formě. Stav dosažený získaným intelektem je Maimonidem, po vzoru ibn Síny, popisován jako blažený, neboť v něm člověk dosahuje věčnosti a dokonalosti forem.¹³⁴

Ve své *Středním*, tzn. dřívějším, *komentáři* k Aristotelově spisu *O duši* se ibn Rušd přiklání k podobnému pojetí teoretického intelektu, který vypracovává al-Farábí a ibn Síná (inspirovaní Alexandrem z Afrodisiady). Ale v pozdějším, tj. *Velkém komentáři* ke spisu *O duši* se přiklání k Themistiově interpretaci Aristotela¹³⁵ a vytváří v určitých ohledech odlišné pojetí lidského intelektu, jež se stalo předmětem sporu mezi latiníky, zejm. u Tomáše Akvinského.

¹³² Ibid. str. 395.

¹³³ Srov. *De an.* III, 4, 429a15-29 a *De an.* III, 5, 430a 10-24.

¹³⁴ Je zřejmé, že Maimonides, stejně jako ibn Síná nebo al-Farábí před ním, je v tomto bodě ovlivněn tezemi Alexandra z Afrodisiady, který se ve svém spise *O duši* pokouší interpretovat Aristotelovu nauku o intelektu, a jako vůbec první ztotožňuje Aristotelův aktivní intelekt s Prvním hybatelem. Kromě intelektu činného pak zavádí další dva intelekty: materiální a získaný. Tyto intelekty jsou, na rozdíl od aktivního, smíšené s látkou/materií, neboť jsou pouhými dispozicemi těla. (V této souvislosti je vhodné připomenout, že Alexandrovo učení má neblahý důsledek, protože odnímá člověku možnost zcela samostatně vykonávat svojí nejvyšší činnost, tedy rozumové poznání skutečnosti.)

¹³⁵ Themistios (asi 317 - 388) ve své *Parafrázi O duši* nesouhlasí s Alexandrovým ztotožněním aktivního intelektu s Prvním hybatelem, protože dle něj odporuje Aristotelově textu situujícího aktivní intelekt do duše člověka. Aktivní intelekt je podle Themistia Aristotelem určen jako něco, co náleží člověku a co je přesto zcela nesmíšené s materií. Přirovnává jej ke světlu, které má svůj imanentní i transcendentní aspekt. (Imanentním aspektem je natolik, nakolik je v oku. Naopak transcendentním je jako zdroj světla.)

Materiální intelekt je dle ibn Rušda věčná, oddělená a nehmotná substance. Toto trojí určení má závažné psychologické důsledky. Pokud je materiální intelekt nehmotný, věčný a jeden, nemá příliš smysl uvažovat o něm ve vztahu k duši, tzn., že nemůže s člověkem vytvářet substanciální jednotu. Musí se tedy jednat o substanci, která je odloučená od lidského těla a která není substanciální formou těla. Substanci, která je jednotná a podle ibn Rušda společná všem lidem.¹³⁶ Aktivní intelekt, jehož funkce spočívá v abstrakci obecnin z jednotlivin, ve spojení s materiálním intelektem, k čemuž dochází vždy v završení procesu intelektuální činnosti, vytváří získaný intelekt. Tento stav „sjednocení“ či „sloučení“, jehož výsledkem je získaný intelekt, považuje ibn Rušd, shodně s ibn Sínou, za stav svrchované blaženosti. Individuální poznání člověka se pak uskutečňuje skrze spekulativní intelekt neboli intelekt *in habitu* (někdy také pasivní intelekt). Ten je však kvůli svému spojení s individuálními představami individuovaný a tudíž zničitelný.

Ibn Rušdovy teze o intelektu lze shrnout následovně: 1) Ibn Rušd především zastával naprostou separovanost intelektů, a to nejenom aktivního intelektu (jak to tvrdil např. ibn Sína a spolu s ním i Maimonides), ale i materiálního; 2) O materiálním intelektu současně tvrdil, že je jeden společný pro všechny lidská individua; 3) Individuální je pouze intelekt spekulativní (pasivní); 4) Nejvyššího stavu blaženosti dosahuje člověk intelektuální činností, která je završena spojením materiálního a aktivního intelektu, tj. získaným intelektem.

4.3.2 Ibn Rušd a smrtelná individuální duše

Většina muslimských filozofů věří, že neracionální části duše člověka zanikají spolu s tělem, ale racionální část duše je nezničitelná, protože je ve své podstatě nemateriální povahy. Ibn Rušd naproti tomu věří, že racionální duše v člověku není od látky oddělena.¹³⁷ „Vzhledem k tomu, že racionální duše abstrahuje formy z konkrétních

¹³⁶ Dle H. Davidsona je zřejmé, že ibn Rušdova teorie materiálního intelektu je té aristotelské vzdálena. I když při své analýze intelektu vychází z Aristotelova textu, svým pojetím jednotného, věčného a nehmotného materiálního intelektu, jež je společný všem lidem (jako druhu), se zřetelně dostává za hranice tohoto textu. (Viz Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 295.)

¹³⁷ Tento závěr najdeme až v pozdějších dílech. Ve svém raném období ibn Rušd rozvíjel psychologické názory svých předchůdců, zejm. ibn Síny, a uvažoval také o racionální duši člověka nesmíšené s látkou.

*smyslově vnímatelných věcí, jež jsou materiální povahy a mají svůj počátek v čase, pak musí být tato duše také materiální a musí mít časový počátek.*¹³⁸

Individuální duše člověka jako tělesná forma zaniká spolu s tělem. Po smrti tato individuální duše zaniká, protože zaniká i látka. „*To, co je konkrétní a jedinečné, odchází se smrtí, ale to, co je lidské a společné všem, nezaniká.*“¹³⁹ Ibn Rušd tedy konstatuje, že zatímco individuální lidská duše je smrtelná, „druhá“ (*species*) lidská duše je věčná. Za nesmrtelné totiž považuje ibn Rušd pouze separované intelekty, jež jsou nehmotné, věčné a jednotné.¹⁴⁰

Takové pojetí duše je v rozporu s učením *Koránu* hned ve dvou směrech. Jednak popírá existenci individuální duše, jednak odporuje tradiční představě fyzického zmrtvýchvstání a posmrtného života založeného na principu spravedlivých odměn a trestů. Ibn Rušd se k těmto náboženským představám vyjadřuje ve *Vyvrácení vyvrácení* tak, že sice nejsou pravdivé, protože neodpovídají možnostem lidské duše, nicméně z náboženského, resp. politického hlediska jsou velice užitečné. Dávají totiž běžnému člověku pocit jistoty a spravedlnosti a zároveň jej motivují ke ctnostnému jednání. Pro obyčejné věřící je obtížné pochopit, že je třeba konat dobro a vyhýbat se zlu, protože důsledky jejich činů sahají až za hranice jejich života. Proto musí náboženství působit na emocionální linku člověka, aby ze strachu před možným trestem dodržoval mravní zásady. Ibn Rušd toto téma uzavírá s tím, že náboženské pojetí nesmrtelnosti duše, jakož i fyzické zmrtvýchvstání člověka a jeho posmrtný život sice zapadá do základních principů islámu, ale je zcela neslučitelné z filozofického hlediska s podstatou duše a člověka.

4.3.3 První a „druhá smrt“ u Maimonida

Zatímco ibn Rušd poskytuje jasnou odpověď na otázku nesmrtelnosti duše a zmrtvýchvstání, Maimonides podobně jako v případě stvoření světa zastává do jisté

¹³⁸ Ibn Rushd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 397.

¹³⁹ Ibid. str. 397.

¹⁴⁰ Srov. *De An.* III.5, 430a 22-24; Zde Aristotelés tvrdí, že „*jen činný rozum je nesmrtelný a věčný. Přesto si na nic nevzpomínáme, i když tento rozum je sice změně nepřístupný, ale rozum trpný je pomíjivý a bez něho duše nemyslí nic.*“ Je sice otázkou, zda Aristotelés ztotožňuje trpný rozum s materiálním (možným) rozumem, ale jak jsem viděli, tak ibn Rušd nikoli. Podle něj náleží pasivní intelekt k smyslové části člověka, a tudíž podléhá zániku.

míry ambivalentní postoj. V souvislosti s nesmrtností duše připisuje Maimonides zvláštní důležitost poznání, které spojuje člověka s Bohem. Toto spojení, poznávání Boha, pak obdařuje člověka nesmrtností. Etika, jež má sloužit ke zdokonalování duše, tak dostává zvláštní naléhavost, jelikož nezdokonalené duše nemohou dosáhnout poznání Boha, a tedy ani nesmrtnosti.¹⁴¹

Takové pojetí nesmrtnosti, v netělesném a individuálním smyslu, ale odporuje tradiční židovské eschatologii, která hovoří o příchodu mesiáše a vzkříšení mrtvých těl. Toto tradiční tělesné pojetí vzkříšení ale Maimonides ve svém *Pojednání o zmrtvýchvstání*¹⁴² odmítá. „*Ve světě příštím není tělesnost, neboť bylo řečeno: Než se v něm, nepije ani nerozmnožuje. Je nemožné, aby tyto tělesné orgány existovaly bezúčelně – vždyť Bůh je vyvýšen nad to, aby něco činil bezúčelně! -, protože kdyby měl někdo ústa, žaludek, játra a ostatní zaživací ústrojí, a přitom by nejedl, anebo by měl pohlavní ústrojí, a přitom by se nerozmnožoval, pak by existence těchto orgánů byla naprosto bezúčelná.*“¹⁴³ Maimonides dále vysvětluje, že ne všechny odkazy v Písmu, které hovoří o zmrtvýchvstání, můžeme vykládat doslovně. Avšak na jiném místě naproti tomu tvrdí, že víra ve vzkříšení je základní pravda judaismu, vůči níž nelze mít námitek, a své tvrzení dokládá citací z Písma. (Da 12,2): „*Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.*“ (Da 12,13): „*Ty vytrvej do konce. Pak odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu.*“

Proto se zdá, že Maimonides v otázce zmrtvýchvstání zaujímá ambivalentní postoj. A při dalším čtení jeho *Pojednání* se vskutku ukáže, že Maimonides věří jak v tělesné pojetí zmrtvýchvstání, tak v netělesný posmrtný život duše. Originalita jeho řešení spočívá ve tvrzení, že během mesiášské doby dojde k tělesnému vzkříšení, pak ale následuje „druhá smrt“, protože vše, co zaniklo, musí zaniknout znovu, jinak by došlo k porušení

¹⁴¹ Podle některých rabínů té doby tímto Maimonides náboženství značně intelektualizoval, což bylo v rozporu s tradičním židovským pojetím, podle něhož spása nespočívá v intelektuální aktivitě, nýbrž v dodržování Božích přikázání. Za tento postoj byl proto Maimonides hojně kritizován a možná právě proto přišel se smířčí myšlenkou, že k dosažení nesmrtnosti stačí i minimum poznání, jež shrnul v *Trinácti článcích víry* (*Šaloš esre ikarim*).

¹⁴² Dále už jen *Pojednání*.

¹⁴³ Maimonides: *Pojednání o zmrtvýchvstání*, in *Výběr z korespondence*, přeložili a úvodními studiemi opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová, Academia, Praha 2010; str. 259.

světového řádu, „...ve dnech mesiáše nedojde k žádné změně řádu stvoření.“¹⁴⁴ A po „druhé smrti“ přichází duchovní život ve „světě budoucím“ (*olam ha-ba*).^{145,146} V Maimonidově pojetí se bude tedy v *olam ha-ba* nacházet jen intelekt, tj. racionální část duše, jehož úkolem zde bude rozvažování o Bohu.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Maimonides: *Pojednání o zmrtvýchvstání*, in *Výběr z korespondence*, přeložili a úvodními studiemi opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová, Academia, Praha 2010; str. 271.

¹⁴⁵ Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 6. Maimonides, str. 170-171.

¹⁴⁶ S tímto tématem souvisí i Maimonidovo učení o povaze zázraku. „Vždyť nebýt zázraků, neřadili bychom zmrtvýchvstání do kategorie možného.“ (*Pojednání o zmrtvýchvstání*, in: *Výběr z korespondence*, str. 279.) Jak už bylo řečeno (viz poznámka 106), zázrak není pro Maimonida svévolným Božským porušením přírodních zákonů, ale součástí zákonného fungování událostí ve světě. To jen my lidé nevidíme všechny souvislosti a vnímáme zázrak jako jedinečnou a neobvyklou událost. Jelikož nelze tedy porušit světový řád a zmrtvýchvstání by znamenalo takové porušení, pak toto vzkříšení nemůže mít trvalý nebo obecný charakter. Pokud Písmo hovoří o takovém zmrtvýchvstání, pak se jedná pouze o jakýsi „dočasný“ stav, který potrvá neurčitou dobu, po němž nastane „svět budoucí“, jenž je dle Maimonida čistě duchovní povahy.

¹⁴⁷ Pro svou nejasnost v názorech v souvislosti s tímto tématem byl Maimonides ve své době kriticky napadán ze strany jeho rabínských kolegů a mnohými byl považován za kacíře. Jiní zase považovali jeho učení o posmrtném životě v čistě duchovní říši za správné a tvrdili, že judaismus nevyžaduje víru ve fyzické vzkříšení.

4.4 Závěrem k člověku a stvoření

Pokusme se shrnout, co jsme o člověku u ibn Rušda a Maimonida dosud zjistili. Člověk se nachází ve světě, jehož původ je spjat s Bohem. Avšak nikoliv s Bohem Stvořitelem, kterého nalezneme v *Tóře* nebo v *Koránu*, ale s Bohem, jenž se v mnohém podobá Aristotelovu Nehybnému hybateli či jeho První příčině. Tento Bůh stojí na počátku světa jako věčný ontotlogický pramen bytí. Tak tomu je minimálně u ibn Rušda. Pokud bychom ale vzali vážně Maimonidův závěr, který činí ke konci svého zkoumání otázky původu světa, tj. že otázku po původu světa není možné rozhodnout, pak by pro něj ibn Rušdova teorie vytváření *ab aeterno* byla stejně nedokazatelná jako *creatio ex nihilo* či aristotelský koncept věčnosti světa. Pokud by navíc vedla k plausibilnějším závěrům v oblasti filozofie než Aristotelova teorie, nebyl by pro Maimonida problém uznat ji jako pravděpodobnější teorii původu světa filozofické reality.¹⁴⁸ Můžeme tedy tvrdit, že se Maimonidův Bůh jako původce světa podobá tomu, jak o Něm uvažuje ibn Rušd. Nebo lépe, že z hlediska Maimonidova chápání vztahu Boha a původu světa by ibn Rušdovo vytváření *ab aeterno* bylo jeho přípustným vysvětlením. Maimonidův a ibn Rušdův člověk se tak ocitá na pomezí filozofického světa, jenž je výtvozem starých Řeků, a náboženského světa, který je prezentován v Písmu muslimů a Židů.

Stejně hraniční je i představa života po smrti. Popis posmrtného života tak, jak jej oba filozofové nabízejí, se nijak nepodobá tomu, který uchovává židovská či islámská tradice. Po fyzické smrti přetrvává pouze lidská duše, resp. její intelektuální část. Pro ibn Rušda dokonce jen „druhá“ lidská duše společná všem. K fyzickému vzkříšení těl a jejich následnému životu ve „světě budoucím“ nedochází s tím rozdílem, že v případě Maimonidovy nauky můžeme uvažovat o jakémsi meziobdobí fyzického zmrtvýchvstání, k tomu však dochází během mesiášské doby, tzn., že v poslední instanci, tj. v příchodu *olam ha-ba*, i pro Maimonida přetrvává pouze intelekt.

Maimonides dále vztahuje posmrtný život k etice člověka, resp. k jeho noetice. Pod vlivem rabínské kritiky, sice svůj postoj, že nesmrtelnosti (intelektuálního zření Boha

¹⁴⁸ Jak je zřejmé z podkapitoly 4.2.5 *Nemožnost rozhodnutí otázky po původu světa* (str. 60), Maimonides pracuje s jistou logikou „pravděpodobnosti“. Ukazuje, že každý důkaz teze o stvoření světa, lze vyvrátit, avšak v rámci víry se tato premisa jeví jako pravděpodobnější. Zároveň ale uznává tezi o věčnosti světa za filozoficky nezpochybnitelnou, protože ji žádný důkaz nemůže vyvrátit. Obě teze si tak nalézají uplatnění v rámci různých oblastí reality. Mohou totiž vést ke korektním závěrům v rámci víry a filozofie.

v *olam ha-ba*) člověk dosáhne pouze tehdy, když se jeho duše poznáním přiblíží Bohu, zmírní¹⁴⁹, lze se však domnívat, že i přesto uvažoval o jakémsi hierarchickém uspořádání duší v posmrtném životě na základě noetické nobility, tj. stupně jejich intelektuální aktivity. Ibn Rušd samozřejmě o žádné takové intelektuální hierarchii duší určující jejich posmrtný život, vzhledem k jeho postulované jediné „druhov“ duši člověka, nepřemýšlel. Jeho intelektuální hierarchie se omezuje pouze na tento svět. Existenci a přetrvání lidského intelektu podmiňuje ibn Rušd poznáváním člověka. Věří totiž, že teoretický intelekt je co do své přirozenosti potenciální, a proto se rozpadá, pokud neuchopuje věčné formy, základní univerzálie. Poznávané a poznávající jsou pro něj jedním.

Teze odmítající stvoření světa, fyzické zmrtvýchvstání nebo posmrtný život jako odměnu či trest jsou pro obyčejného člověka těžko pochopitelné a dokonce škodlivé, jak oba naši autoři přiznávají. Jejich rozšíření by proto mělo neblahé důsledky nejen pro život jednotlivce ale i celého společenství. Proto oba filozofové buď přímo, nebo mezi řádky upozorňují, že nejsou určeny pro běžného čtenáře, prostého člověka. Jejich adresátem je učený člověk, filozof.

Z toho lze usoudit, že náboženská dogmata islámu či judaismu tak, jak jsou rozšířena mezi lidmi, mnohdy odporují skutečné podstatě věcí (ibn Rušd) nebo jsou na poli filozofie málo pravděpodobné (Maimonides), v oblasti víry a náboženského života jsou však užitečné (ibn Rušd) a vhodnější (Maimonides), protože zajišťují kontinuitu společenství a samotného náboženství.¹⁵⁰

Tím ibn Rušd i Maimonides přiznávají přirozenou nerovnost mezi lidmi. Můžeme pak uvažovat o jakémsi dvojím dělení na člověka filozofického a člověka náboženského. Oba poznávají stejný svět i Boha, ale každý jiným způsobem. Proto potřebují jiné pravdy, obrazy a přístupy.

¹⁴⁹ Viz poznámka 141.

¹⁵⁰ Přičemž platí, že náboženské pravdy ve své podstatě těm filozofickým neodporují, jde pouze o nesprávnou nebo odlišnou interpretaci, tvrdili by oba filozofové.

5. Člověk a svět

„Chceme-li náležitě pochopit specifickou averroistickou nauku a plně si uvědomit její zarážející modernost, musíme nahlédnout, že ibn Rušdův problém nespočívá ve vysvětlení toho, díky čemu je lidská duše všemi inteligibilii, nýbrž v určení subjektu lidského myšlení, tj. toho, co člověku dovoluje myslet, jinými slovy zakoušet působení činného intelektu...“¹⁵¹

Předcházející kapitola pojednávala o člověku ve vztahu ke stvoření. Viděli jsme, jak se ibn Rušd i Maimonides vyrovnávají s rozpory, které pramení s odlišných pozic náboženství a filozofie. Došli jsme k závěru, že svět, a spolu s ním i člověk, je dle našich autorů sice „vytvořen“ Bohem, ale toto „stvoření“ má zcela jiná specifika, než by tvrdila islámská či židovská ortodoxie. A nejinak tomu je i v případě lidské duše a otázky zmrtvýchvstání. Ibn Rušdův a Maimonidův člověk „pochází“ od Boha stejně jako svět, ve kterém se nachází, a po smrti se k Němu zase jistým způsobem navrácí. Počátek i konec člověka je pro oba filozofy vždy nějak spojen s Bohem.

Je zřejmé, že v závěrech zkoumání původu světa se ibn Rušd a Maimonides různí. Nebo lépe řečeno, ať už by totiž Maimonides zastával aristotelskou tezi věčnosti světa nebo *creatio ex nihilo*, jeho postoj by se vždy lišil od ibn Rušdova originálního vytváření *ab aeterno*, které stojí někde mezi stvořením a věčností světa.

Jak však tento svět, věčný či stvořený, vypadá? V odpovědi na tuto otázku se oba shodují. Svět, alespoň z počátku, popisují jako emanující od Boha, v pozdějších dílech však ibn Rušd emanační schéma opouští a jejich pozice se tak rozcházejí. První téma této kapitoly se proto bude věnovat jednak představení emanačního popisu světa, jednak novému pojetí světa u pozdního ibn Rušda.

Bez ohledu na to, zda ibn Rušd pracuje s emanovaným světem či ne, hraje v jeho systému, stejně jako u Maimonida, důležitou a nezastupitelnou roli aktivní intelekt, separovaná inteligence, která stojí na hranici sublunárního a supralunárního světa. Ve

¹⁵¹ de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 183.

vztahu k člověku je aktivní intelekt významný v souvislosti s lidským poznáním.¹⁵² To bude další bod, o němž bude kapitola pojednávat.

Noetické názory obou filozofů se ukáží jako silně ovlivněné těmi ibn Sínovými.¹⁵³ Maimonides na ně navazuje a dále je rozvíjí. Ibn Rušd se od nich částečně odklání a některé ibn Sínovy teze podrobuje kritice, například pojetí aktivního intelektu jako Dárce forem. Oba však pracují s aktivním intelektem jako se zdrojem poznání a vypracovávají jeho iluministickou koncepci. Ibn Rušdova teorie lidského poznání se vyznačuje osobitou recepcí Aristotela, mimo jiné skrze jeho interprety: Alexandra s Afrodisiady a Themistia. Na rozdíl od Maimonida se ibn Rušd snaží se z aristotelské noetiky tak, jak se vyskytuje v islámském světě, odstranit novoplatónské tendence. Vytváří tím novou a originální noetickou teorii, která se sebou však přináší „nové a originální“ problémy.

Na rozdíl od předchozího tématu, v případě teorie proroctví, o které bude pojednávat konec této kapitoly, nemůžeme originalitu a novost upřít Maimonidovi. Ten ve svém *Průvodci* prezentuje rozsáhlou a systematicky rozpracovanou koncepci proroctví, která silně ovlivnila vnímání tohoto fenoménu u mnohých rabínských autorit. Proroctví, ať už pro Maimonida nebo ibn Rušda, představuje *de facto* jistý specifický druh lidského poznání. Jako takové se proto vztahuje k aktivnímu intelektu, jenž tu vystupuje v roli prostředníka mezi člověkem a Bohem. Proroka oba filozofové chápou jako člověka, který svými kvalitami a samotnou komunikací s Bohem vyniká nad ostatními, a jako zákonodárce, jenž je pro svou židovskou či muslimskou komunitu nepostradatelný.

*„Teorie proroctví představuje jeden z originálních motivů Maimonidova filozofického odkazu. Její přitažlivost spočívá především ve spojení tradičního judaistického chápání proroků s platónskými a aristotelskými prvky arabské středověké filozofie, tzv. falsafy.“*¹⁵⁴

¹⁵² O vztahu aktivního intelektu a lidské duše pojednávala předcházející podkapitola 4.3 *Duše a zmrtvýchvstání* (str. 62).

¹⁵³ Srov. podkapitola 3.3 *Ibn Síná* str. 27.

¹⁵⁴ Rukriglová, Dita: *Maimonides o proroctvích a věštích*, in *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, Hermann & synové, Praha 2006; str. 231.

5.1 Svět jako emanující od Boha a pozdější koncepce ibn Rušda

Pokud Ibn Rušd nebo Maimonides hovoří o emanační teorii, zcela prokazatelně navazují na koncept, který vypracoval ibn Síná¹⁵⁵. Maimonides nejzřetelněji popisuje proud emanací na začátku druhé části *Průvodce* a Ibn Rušd především ve svých raných dílech. Emanální schéma světa tak, jak ho oba představují, v sobě slučuje představu vylévání nehmotného principu, jež je inspirována Plótinem¹⁵⁶, s představou koncentrického vesmíru tvořeného rotujícími hmotnými sférami, jak ji naznačuje Aristotelés ve spisu *O Nebi* a ve dvanácté knize *Metafyziky*. Oba uvažují o emanování světa jako o tvůrčím procesu, při němž dochází k postupnému vylévání inteligibilních stupňů. Jedná se o hierarchické uspořádání, v němž je vždy vyšší stupeň nadřazen tomu nižšímu, který se z vyššího vylévá.

Z Boha se vylévá tzv. První emanace, nehmotný princip, který stojí na vrcholu všeho stvořeného. Z První emanace se vyděluje Druhá, opět nemateriální, z ní třetí a tak dále až k poslednímu, desátému, rovněž nemateriálnímu stupni, který je příčinou našeho materiálního světa. Přičemž tím, že se z Boha vylévá něco jiného, nedochází k Jeho uskutečnění či zdokonalení ve smyslu aristotelské *energeia*, a ani naopak, vyléváním z Něj nic neubývá. To, že z Boha něco vychází, Ho nijak nemění.

Emanační teorie představuje svět jako přesně strukturovaný a plánovitý, v němž se vše děje nutně a není v něm žádné místo pro náhodu. Svět jako živé a organizované bytí,

¹⁵⁵ Viz podkapitola 3.3 *Ibn Síná* str. 27.

¹⁵⁶ Plótinus ve svých *Enneadách* představuje emanační schéma (viz příloha 9.8 *Schéma Plótinovy pyramidy*), na jehož počátek staví nevyslovitelného a nepoznatelného Boha, neboli také Jedno, Jednotu, Dobro, Pradobro, princip bytí a pramen všeho. (Srov. *Enn.* I, 8, 2: „Jedno je to, na čem závisí vše ostatní, to, k čemu se všechny Bytosti blíží co ke svému prameni a zdroji, zatímco Ono samo je zcela bez nedostatku a potřeby, dostatečné Sobě samému, netoužíc po ničem jiném; je mírou a podmínkou všeho, tvoříc ze sebe Ducha, Bytí i vše ostatní.“ V *Enn.* II, 9, 1 Plótinus dále pokračuje: „První Dobro, Princip, je jednoduché a primární, nic neobsahuje, je to spojitá Jednota. Jedno je samozřejmě „nejsoucí“ - je před Bytím; je před myšlením i před jazykem - Jedno je zcela transcendentní a odtržené. Jedno je nejvznešenější ze všeho, ale není to bytost, neboť je ještě před Bytím. Je to nevyčerpateľný pramen, není nic za ním (nad ním), ani k němu nelze ničeho přidat.“) Z tohoto prvotního principu se emanuje Duch, nebo též božský duch (*nús*, *kosmos noétos*) obsahující platónské ideje; třetím stupněm emanace je pak světová Duše, která obsahuje své *logoi* a řídí smyslový svět; a na samém konci emanační řady je hmota. (Srov. *Enn.* II, 9. Zde Plótinus dokazuje, že „intelektuální říše“ obsahuje jen tři členy: Jedno, Duchovní princip a Duši. Definování a rozlišení těchto tří členů se pak podrobně věnuje *Enn.* V, 1, kde popisuje tři nejvyšší hypostaze. Zde prezentuje emanační řadu: Dobro - Duch - Duše. Dobro je tvůrcem Demiurga, tedy Ducha a ten zase sám tvoří Duši. Výslovně se praví, že Duše je obrazem Ducha a ten zase obrazem Dobra. Duchovní svět je pak archetypem smyslového světa, v něm sídlí všechny věci duchovním způsobem a předsedá jim Duch. Tento duchovní svět je skutečným „Kronovým zlatým věkem“. Vše je v něm božské, nesmrtelné, dokonalé, imanentním způsobem znající a posvátné.)

jehož středem je Země obklopená jednotlivými sférami.¹⁵⁷ Každá sféra se skládá z éterického těla a emanované duše obdařené intelektem. Duše sférám umožňují svobodný pohyb. Impuls pro pohyb vychází z jejich intelektu, který tak reaguje na ideu Prvního neboli Absolutního intelektu. Prostřednictvím těchto intelektů, někdy též označovanými tradičně jako poslové či andělé, pak může Bůh komunikovat s veškerým stvořením.¹⁵⁸

Ibn Rušd, ovlivněn al-Ghazáliho kritikou, ve svých pozdějších spisech představené emanační pojetí světa opouští a vypracovává popis světa, který navazuje pouze na aristotelské učení¹⁵⁹, s přihlédnutím k astronomickým tezím Ptolemaia. Opíraje se zejména o dvanáctou knihu *Metafyziky* popisuje geocentrický model světa, jenž se skládá ze soustředných sfér.^{160,161} V sublunárním světě, ve shodě s Aristotelem, rozeznává sféry čtyř základních prvků, v supralunárním světě se nachází sféry jednotlivých nebeských těles a zakončeny jsou sférou prvního nebe. Nebeská tělesa, složená pátého prvku - éteru, mají dle ibn Rušda vliv na vznik a zánik jednotlivých entit sublunární sféry, od kterých se liší svou

¹⁵⁷ Maimonides dělí sféry na čtyři skupiny: na korespondující 1) s měsícem, 2) se sluncem, 3) s planetami a 4) s fixními hvězdami. Toto rozdělení souvisí se čtyřmi příčinami jejich pohybu, se čtyřmi prvky sublunárního světa a se čtyřmi druhy bytí – neživé věci, rostliny, zvířata a lidé. Ibn Rušd žádné takové další dělení neprovádí.

¹⁵⁸ Komunikace Boha prostřednictvím separovaných intelektů se stvořením je pro Maimonida základním bodem pro vypracování jejich teorie proroctví. Jak uvidíme později.

¹⁵⁹ Aristotelův kosmologický koncept (*Met.* XII.), který v mnohém navazuje na Eudoxovu a Kallippovu astronomii, má geocentrický charakter (viz příloha 10.7 *Ilustrace geocentrické Aristotelovy představy uspořádání vesmíru* str. 122). Svět je složený ze soustředných kruhových sfér, které se postupně vzdalují od svého středu a po kterých se pohybují všechna nebeská tělesa. Aristotelés rozeznává sféru země, vody, vzduchu, ohně, Měsíce, Merkuru, Venuše, Slunce, Marsu, Jupiteru, Saturnu a sféru hvězd neboli sféru prvotního nebe. Aristotelés, na rozdíl od Eudoxa, přisuzuje sférám skutečnou fyzikální realitu. Jednotlivé planety se nepohybují v imaginárních řadách, v prázdnu, ale jsou nesené svými vlastními sférami. Mezi sférami není žádný prázdný prostor a všechny se pohybují kruhovým pohybem, který je mezi nimi přenášen mechanisticky. Svět dělí Aristotelés na sublunární, který je podle něho proměnlivý a tedy nedokonalý a na supralunární, který je neměnný a tedy dokonalý. Ve světě sublunárním existují čtyři prvky: země, voda, vzduch a oheň. Každý prvek je jinak těžký a směřuje buď do středu vesmíru (země a voda), nebo od středu vesmíru vzhůru (oheň a vzduch). Pouze v sublunárním světě dochází k akcidentálním i substanciálním změnám. Supralunární svět je tvořen éterem, dokonalým prvkem, látkou sféry nehybných hvězd. V tomto světě nenastávají žádné změny, a tudíž je věčně neměnný. Avšak je to právě supralunární sféra, která způsobuje vznik a zánik ve sféře sublunární. Aristotelův Bůh je předmětem lásky a hybatelem supralunární sféry stálé, sám je však nehybný, neměnný, stálý, nepodléhající změně, je stále aktuální, tzn., že nemá žádnou potencialitu. Hvězdná sféra je nemateriálnímu Bohu nejbližší. Miluje ho a chce být dokonalá. Realizuje tedy svoji potencialitu roztáčet se a pohybuje se dokonalým a pravidelným způsobem. (Sféry a planety se pohybují nedokonale, jejich pohyb je složený.) V Aristotelově kosmologii je tedy materiální hýbáno nemateriálním.

¹⁶⁰ Viz příloha 10.11 *Ibn Rušdův model světa* str. 124.

¹⁶¹ Ibn Rušd s ohledem na Ptolemaiovský kosmologický systém (viz příloha 10.10 *Ptolemaiova kosmologie* str. 124) hovoří o 38 sférách, na rozdíl od Aristotela, který rozeznává 55 sfér, čímž se snaží navázat na 26 Eudoxových a 33 Kallippových sfér a vyvážit pohyb a protipohyb jednotlivých sfér. (Srov. *Met.* XII.8, 1073b19-1074a15.)

jednoduchostí, dokonalostí (tj. kruhovými pohyby) a nezničitelností.¹⁶² Pohyby nebeských těles závisí v konečném důsledku na prvním pohybujícím se hybateli, prvním nebi, které se nachází na nejzazší hranici, obvodu vesmíru.¹⁶³

První nebe se nepohybuje samo od sebe, nýbrž příčinou jeho dokonalého kruhového pohybu je vyšší princip, jenž je sám nehybný, zcela nemateriální, bez velikosti či rozlehlosti, jenž je nedělitelný a vždy ve skutečnosti. Jelikož je první nebe pohybováno prostřednictvím touhy, musí být dle ibn Rušda oduševnělé, být živé (*mutanaffis*). Není totiž nemožné, aby ontologicky vyšší entity (první nebe ale i nebeská tělesa) byly neživé a měly tak menší dokonalost než ontologicky nižší entity (živé bytosti) sublunární sféry, tvrdí ibn Rušd. Oduševnělému prvnímu nebi dále přisuzuje schopnost myšlení. Cílem myšlení, tj. i předmětem touhy, je nejvyšší dobro, označené Aristotelem jako Nehybný hybatel nebo Bůh. Počet Bohu podřízených hybatelů odpovídá, podle ibn Rušda, počtu nebeských těles, které odvozují svůj pohyb z těchto vyšších principů, jež Aristotelés nazývá jako samostatná separované inteligence.

Ibn Rušd uzavírá tuto část diskuse přirovnáním, že si můžeme představit celý nebeský řád jako „*složeného živočicha (hayaw'an), který je kulovitého (sférického) tvaru a jehož vnější obvod je v oblasti stálých hvězd, a jeho jádro je v kontaktu s ohnivou oběžnou dráhou.*“¹⁶⁴ Tato dráha představuje nejvyšší oběžnou dráhu prvků, které obklopují Zemi, která je středem vesmíru, kolem kterého se všechny planety včetně Slunce a Měsíce otáčejí.

¹⁶² V tomto ohledu mohou být nebeská tělesa považována za první příčiny nebo první principy nižších entit. Dle ibn Rušda nejsou samotné fyzikální příčiny postačující pro vznik a zánik fyzických entit sublunární sféry. Je třeba působení nebeských těles, jak tvrdí Aristotelés. (To je také důvod proč ibn Síná hovoří o aktivním intelektu jako dárci forem, z něhož emanují všechny sublunární substanciální formy.)

¹⁶³ Srov. *Phys.* VIII, 10.

¹⁶⁴ Ibn Rušd: *Long Commentary on De cælo*; in Fakhry, Majid: *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2008; str. 53.

5.2 Aktivní intelekt a lidské poznání

Aktivní intelekt hraje pro ibn Rušda i Maimonida ústřední roli v rámci poznávacího procesu, a to bez ohledu na to, zda jej dávají do souvislosti s emanační teorií nebo ne. Aktivní intelekt je totiž jedním z ústředních pojmů aristotelské noetiky¹⁶⁵, na niž oba autoři navazují. Oba také pracují s „iluminačním“ pojetím aktivního intelektu, pro které nacházejí inspiraci nejen u Aristotela ale i u Themistia.¹⁶⁶, a s konceptem duše člověka bez vrozených idejí¹⁶⁷.

Noetické názory Maimonida i ibn Rušda, jak si ukážeme později, mají navíc úzkou spojitost s etikou člověka a smyslem lidského života. Oba shodně tvrdí, že nejvyššího stavu blaženosti dosahuje člověk právě intelektuální činností, která je završena spojením materiálního a aktivního intelektu, tj. získaným intelektem.

5.2.1 Noetické názory ibn Rušda

Ibn Rušdovy noetické názory nalezneme v jeho *Velkých komentářích* jednak k *Metafyzice* a jednak ke spisu *O duši*. Jak už bylo řečeno, *Velké komentáře* patří ibn Rušdovým pozdějším dílům, v nichž se vymaňuje ze silného vlivu ibn Sínovy filozofie¹⁶⁸, opouští emanační teorii a podává nový výklad Aristotela, jak můžeme vidět u výše představených psychologických a kosmologických tezí. Nejinak tomu je i v problematice

¹⁶⁵ Problematice poznání se Aristotelés nevěnoval v žádném samostatném spisu, ale zabývá se jí částečně v řadě jiných děl, především v *Metafyzice*, *Druhých analytikách* a ve spisu *O duši*. Základním zdrojem veškerého poznání je pro Aristotela smyslové vnímání, jehož hlavním úkolem je informovat živočichy o svém okolí. Paměť (*mnémé*) dle něj představuje schopnost podržet si smyslový vjem i poté, co daný předmět již nevnímáme. Představivost (*fantasia*) zase může podržený vjem znovu zpřítomnit nezávisle na vnímaném předmětu. Obě schopnosti shrnuje Aristotelés pod „společný smysl“, který člověk sdílí i s jinými živočichy. Člověk je však jedinou bytostí, která disponuje řečí (*logos*) a rozumem (*nús*). Ten je schopen do sebe přijímat představy (tzv. trpný rozum), jež pak může zkoumat (tzv. činný rozum).

¹⁶⁶ Aktivní intelekt přirovnává ke světlu už Aristotelés ve spise *O duši* (srov. *De an.* III, 5, 430a 13) a Themistius tohoto přirovnání využívá (viz poznámka 135), aby vysvětlil, jak může být aktivní intelekt zároveň v člověku i mimo něj. Vysvětluje, že je v člověku jako světlo v oku a je transcendentní jako zdroj světla.

¹⁶⁷ Inspirací v tomto bodě jim byl opět Aristotelés, který odmítá myšlenku z Platónova dialogu *Menón*, podle níž má lidská duše jakési vrozené poznatky umožňující další poznávání. V krajní variantě by poznávání bylo vlastně rozpomínáním (*anamnésis*) duše na poznatky, které získala již dříve ve světě idejí. Podle Aristotela je duše člověka v okamžiku zrození „nepopsanou deskou“, ale je vybavena schopností vnímat a schopností myslet.

¹⁶⁸ Ibn Rušdova filozofie raného období, tj. období *Krátkých a Středních komentářů*, má blízko také k Alexandrovi z Afrodisiady. I tuto pozici však později sám označil za omyl. (Viz Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 265-282.)

lidského poznání. S odklonem od emanačního schématu odmítá ibn Rušd také ibn Sínův koncept Dárce forem, jenž považuje za neudržitelný. Odmítnutí Dárce forem má vážné důsledky pro pojmání materiálních forem všech jsoucen sublunární sféry, tj. i lidské duše. K objasnění původu materiálních forem cituje ibn Rušd známou Aristotelovu pasáž ze sedmé knihy Metafyziky¹⁶⁹, čímž naznačuje, že příčinu forem sublunární sféry musíme hledat v té samé rovině.

O lidském intelektu, resp. o materiálním intelektu, uvažuje ibn Rušd, když zdůrazňuje základní aristotelské uchopení materiálního intelektu skrze analýzu rozumového poznání forem všech materiálních věcí.¹⁷⁰ Intelekt pojatý tímto způsobem pak nemůže být materiální povahy,¹⁷¹ tzn., že musí být zároveň věčný, protože vzniku a zániku podléhá pouze látka.¹⁷² Posledním určením, které ibn Rušd intelektu přisuzuje, je jeho jedinnost, jelikož mnohost se opět pojí pouze s látkou.¹⁷³ Jak již bylo uvedeno, takové určení materiálního intelektu má závažné psychologické důsledky. Jedním z nich je problematický vztah lidské duše, která je formou těla, k intelektu, jenž je nesmíšený. Ibn

¹⁶⁹ *Met.* VII. 9, 1034b8-19: „Tyto důvody dokazují, že tvar nevzniká, platí však nejen pro podstatu, nýbrž podobně pro všechno první, jako pro kolikost, jakost a pro ostatní kategorie. Neboť jako vzniká kovová koule, ale nikoli koule ani kov, a jako je tomu u kovu, když vzniká – neboť vždycky látka a tvar musí tu již být –, tak je tomu nejen u toho, co jest, nýbrž i u takového, kolikého a u ostatních kategorií. Vždyť nevzniká jakost, nýbrž jenom takové a takové dřevo, ani kolikost, nýbrž pouze tak a tak veliké dřevo nebo zvíře. Ale z toho se dá odvodit vlastní ráz (idion) podstaty, že tu již musí být jiná podstata ve skutečnosti (entelecheiá), která ji uskutečňuje, například zvíře, když vzniká zvíře.“

¹⁷⁰ Srov. Ibn Rushd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 385-386, 396.; Srov. Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 289.

¹⁷¹ Tím ibn Rušd zároveň vylučuje pozici Alexandra z Afrodisiady, který intelekt ztotožnil s pouhou tělesnou dispozicí. Tedy spojil jej s látkou a udělal z něho *de facto* jsoucno, jež má svoji příčinu v řádu přirozených změn nebo zrození. (in Ibn Rushd: *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953; str. 395.)

¹⁷² Ve *Velkém komentáři* ke spisu *O duši* vychází ibn Rušd z potenciality materiálního intelektu pro přijetí všech forem. Tzn., že chápe materiální intelekt jako takové jsoucno, které samo o sobě nemůže být žádným konkrétním nebo určitým materiálním jsoucnem nebo dokonce jeho mohutností. Materiální intelekt je pro něj pouze čistou možností bez vlastní formy. Proto jej také někdy označuje jako „čtvrtý rod jsoucna“, vedle matérie, formy a nehmotných substancí. (Srov. Taylor, Marc C.: *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*; in. Adamson, P. – Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; str. 192; Srov. Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 283.)

¹⁷³ Ibn Rušd v této souvislosti předkládá argument, který vychází z předpokladu možnosti vzájemné komunikace mezi lidmi a říká, že v případě mnohosti možných (materiálních) intelektů musíme zároveň tvrdit mnohost aktuálně poznávaných forem. Pak by ale dva lidé nemohli poznávat stejnou formu, protože by zde nebylo nic, co by slučovalo jimi aktuálně poznávané formy. Poté musíme, nechceme-li tvrdit, že lidé myslící totéž ve skutečnosti poznávají zcela odlišné, přijmout jediný materiální intelekt společný všem, který tak umožňuje vzájemné porozumění mezi lidmi. (in Taylor, Marc C.: *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*; in. Adamson, P. – Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; str. 192-193.)

Rušd řeší tento problém popřením možnosti, že by imateriální, věčný a jediný intelekt vytvářel s duší člověka substanciální jednotu, a postulováním jediného materiálního intelektu pro všechny lidi.¹⁷⁴ Vztah lidské duše a materiálního intelektu vymezuje jakožto akcidentální.¹⁷⁵

Poznávací proces pak ibn Rušd popisuje následovně. Jelikož je lidská duše pouhou materiální formou těla, nemůžeme uvažovat o jakékoliv transcendenci duše vůči materii. Všechny mohutnosti, kterými člověk disponuje, jsou proto nutně svázány s látkou. Mezi tyto mohutnosti, jak bylo uvedeno výše, patří: „společný smysl“, představivost, paměť a myšlení. Tyto náleží k lidské přirozenosti a jsou nutnou podmínkou lidského poznávání. Souhrnně je proto také ibn Rušd nazývá intelektem *in habitu*.

Ibn Rušd sice používá pro celý soubor těchto mohutností označení intelekt, ale to pouze v tom smyslu, že podílejí na abstrakci forem za materiálních podmínek. V užším slova smyslu se intelekt nejvíce blíží myšlení. To totiž rozlišuje a odděluje obrazy představivosti a zároveň je ukládá do paměti. Takto popsané myšlení je však pouze potenciální. Aby se myšlení aktualizovalo, musí intelekt *in habitu* připravit materiál v podobě téměř imateriálních obrazů (např. z paměti), jenž je pak za pomoci aktivního intelektu učiněn inteligibilním. Tímto způsobem jsou pak inteligibilní formy přijaty materiálním intelektem, jenž se aktualizuje a člověk tak aktuálně poznává.¹⁷⁶ Aktualizační funkci aktivního intelektu popisuje ibn Rušd pomocí analogie se světlem. „*Aktivní intelekt je světlem, které činí barvy viditelné, proto vhodné pro přijetí materiálním intelektem, jenž sám o sobě nemá žádnou z nich.*“¹⁷⁷ Během kognitivního procesu tak dochází ke sjednocení člověka s oběma intelekty. Původně transcendentní materiální intelekt ke své činnosti, tzn. také ve své aktualizaci, nutně potřebuje intelekt *in habitu*. Přičemž platí, že

¹⁷⁴ Teorii o jednotě intelektu nazývá G. W. Leibniz ve své *Theodicea* „monopsychismem“. (Viz G. W. Leibniz: *Rozprava o shodě víry s rozumem* § 7, in *Teodicea*.)

¹⁷⁵ Srov. Taylor, Marc C.: *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*; in. Adamson, P. – Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; str. 193.

¹⁷⁶ Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 297.

¹⁷⁷ Taylor, Marc C.: *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*; in. Adamson, P. – Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; str. 193-194.

aktivní intelekt do poznání nevnaší žádné nové obsahy, které by nějak doplňovaly materiál intelektu *in habitu*.

Když shrneme ibn Rušdovy teze o procesu lidského poznávání, můžeme stanovit tři hlavní body jeho noetické teorie: 1) Duše je pro ibn Rušda primárně materiální formou těla, ze které proto neplynou žádné imateriální mohutnosti; 2) Intelekt je naproti tomu substancí, která není nijak smíšena s látkou; 3) Podmínkou procesu poznání je jediný materiální intelekt pro všechny lidi. Kognitivní proces pak vypadá následovně. Když je intelekt *in habitu* osvěcen aktivním intelektem stává netělesným materiálním intelektem a majetkem aktivního intelektu samotného. Tyto dva dohromady poté konstituují získaný intelekt a iniciují myšlení a poznávací proces, který zahrnuje abstrahování inteligibilních forem z materiálních věcí.

Herbert A. Davidson poukazuje na to, že ibn Rušdova noetická teorie má jeden významný problém.¹⁷⁸ Sice nám vysvětluje, jak dochází k aktualizaci materiálního intelektu a podmínek, které jsou k tomu nutné, ale nikde nenajdeme objasnění, jakým způsobem se materiální intelekt, jakožto jsoucno imateriální oblasti, může stát doplňkem lidského intelektuálního života, který musí své činnosti vykonávat v materiální sféře.

5.2.2 Noetické názory Maimonida

Otázku lidského poznání řeší Maimonides především v druhé části svého *Průvodce*, kde se vyjadřuje k problematice emanovaných intelektů, včetně aktivního intelektu. Jak pro něj, tak i pro jeho předchůdce, al-Farábího a ibn Sínu, je poslední emanovaný intelekt, tj. aktivní intelekt, významný svým působením na sublunární svět a bytosti v něm. Jako kosmický intelektuální princip hraje také rozhodující roli v rámci procesu lidského poznávání (a úzce souvisí i s problematikou prorockví, jak uvidíme později).

Aktivní intelekt, jako emanace od Boha, se „vylévá“ na člověka, dává mu možnost poznání a vede je k dokonalosti, tvrdí Maimonides. „*Skrze vylévání intelektu, který emanuje z Tebe, my rozumově poznáváme, jsme současně správně vedeni, vyvozujeme závěry a dosahujeme intelektu.*“¹⁷⁹ A na podporu svého tvrzení cituje (Ž 36,10): „*U tebe je*

¹⁷⁸ In Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992; str. 297.

¹⁷⁹ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 12, str. 280.

pramen žití, když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo.“ Aby dále doložil tento jedinečný vztah mezi Bohem a člověkem prostřednictvím aktivního intelektu, zabývá se myšlenkou člověka stvořeného „k obrazu Božímu“ (jak čteme v Gn 1,26-27). Tu pak chápe jako jednoznačně odkazující na božské spojení mezi Bohem a člověkem prostřednictvím lidského rozumu, resp. jeho propojením s aktivním intelektem. Připodobnění k Bohu podle něj tedy znamená, že v lidském intelektu můžeme nalézt znamení Boží přítomnosti.

V noetických a psychologických detailech aktivního intelektu navazuje Maimonides na tradici al-Fárábího a ibn Síny. Oba, shodně s Aristotelem, popisují jako cíl lidské existence dosažení blaženosti, přičemž tento stav lidské dokonalosti je něco, co je „dané a člověk je schopen to přijmout.“¹⁸⁰ Přičemž dárce je v tomto případě aktivní intelekt.¹⁸¹ „Dávání“ aktivního intelektu popisuje Maimonides jako emanační proud, který považuje za základ činnosti lidského poznávání. Na rozdíl od Božího intelektu, který je neustále činný, musí být totiž lidský intelekt aktualizován, tj. vyveden z potenciality, a to může nastat pouze vlivem vnější příčiny, tj. aktivní intelekt. Jedině ten, může přivést člověka do stavu skutečného vědění ze stavu potenciálního vědění. Tuto myšlenku, podobně jako ibn Rušd a jiní, přirovnává ke světlu. Iluministickou koncepci aktivního intelektu tak můžeme považovat za ústřední kámen jak Maimonidovy, tak ibn Rušdovy noetické teorie.¹⁸²

Pro Maimonida je aktivní intelekt jako světlo, jako „vylévající“ se a osvětlující pramen lidského intelektu. Kromě tohoto „vylévání“ však Maimonides hovoří ještě o okamžiku dokonalého kontaktu lidí s aktivním intelektem. K označení toho stavu používá termínu „spojení“ (*ittisál*), čímž chce zdůraznit vztah mezi lidským a aktivním intelektem. Pojem „spojení“ tak užívá, např. když mluví o aktivním intelektu jako o

¹⁸⁰ Al-Fárábí: Aforismy státníkovy; č. 35, pracovní překlad pořízený na semináři prof. D.Rukriglové FFUK v akademickém roce 2005/06.

¹⁸¹ Al-Fárábí dále hovoří o účelu aktivního intelektu jako „o pravém a nejvyšším štěstí, kterého může člověk dosáhnout“. (in Al-Fárábí: Aforismy státníkovy; č. 38, pracovní překlad pořízený na semináři prof. D.Rukriglové FFUK v akademickém roce 2005/06.)

¹⁸² Tato epistemologická představa iluminace tedy doslova znamená, že lidské poznání není aktualizováno pouhým setkáním se se světem, ani žádným specifickým mechanismem, který by se nacházel uvnitř individuální mysli, ale aktivním intelektem jako „zdrojem osvětlení“. V této epistemologické roli „osvětluje“ aktivní intelekt lidskou mysl, což jí umožňuje pochopit pravdu, skutečnost, tj. různé stupně bytí.

„spojení božského intelektu (*al-muttasil*) s člověkem“.¹⁸³ Nejčastěji však tento termín uplatňuje v rámci své teorie prorocství, aby ilustroval schopnost přijímat božské zjevení prostřednictvím aktivního intelektu.

¹⁸³ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část I., kap. 1, str. 23.

5.3 Aktivní intelekt a prorocství¹⁸⁴

Jak Maimonides, tak ibn Rušd ve svých dílech uvádějí do souvislosti působení aktivního intelektu s podstatou prorocství. Maimonides je definuje jako emanaci od Boha. Ibn Rušd pouze jako komunikaci Boha s člověkem. Oba se shodují v tom, že prorokova komunikace s Bohem se nedá s ničím jiným poměřovat, neboť nic stvořeného se nemůže dostat na vyšší úroveň, blíže k Bohu, než prorok. Bůh může komunikovat s veškerým stvořením, ale ke své komunikaci si zvolil pouze člověka. Toho jediného stvořil s možností se k Němu vztahovat, jinými slovy, jenom jemu dal intelektuální a imaginativní schopnosti.

Bůh však člověka neoslovuje přímo. Oba shodně tvrdí, že se k němu vztahuje skrze prostředníka, separovanou inteligenci, tj. aktivní intelekt. Ta působí na imaginativní a kognitivní složku člověka. Prorok tak pro ibn Rušda i Maimonida stojí výše než ostatní lidé, přibližuje se totiž Bohu. Zastupuje jakýsi nejužší vztah člověka s Bohem, který je na tomto světě možný.

5.3.1 Ibn Rušd o prorocství

Prorocství je důležitou součástí věrouky islámu, protože úzce souvisí jednak s postavou Muhammada, jednak s povahou *Koránu* jako zjeveného Zákona. Muslimové pojmají Muhammada jako největšího a zároveň posledního proroka¹⁸⁵, nazývají jej také „pečeť proroků“, protože historické stadium prorocství skončilo s Muhammadem. *Korán*,

¹⁸⁴ Prorocství představuje v dějinách židovství i islámu zcela zvláštní a jedinečný jev, i když se to na první pohled nemusí zdát. V mnohých jiných náboženstvích přece existovali věštcí, mudrci, vizionáři, kteří se s proroky mohou zdát totožní. Mezi věstcem a prorokem je však zásadní rozdíl. Věštění se totiž zaměřuje směrem do budoucnosti; věštcí pomocí pozorování různých znamení předpovídají, jak se věci budou dít. Prorok naproti tomu nechce uspokojovat lidskou zvědavost, nýbrž chce dosáhnout toho, aby se naslouchalo Boží vůli a podle ní jednalo. Prorok tedy nepředpovídá osud, ale zaměřuje se na přítomnou chvíli, dává společnosti na srozuměnou, aby počítala s živým Bohem. Prorocké zvěsti jsou často kritikou konkrétních poměrů v náboženské obci a tím vyzývají k rozhodnosti a ke změně. Věštcí naopak hlásají nevyhnutelný osud, který se nedá ničím změnit. „*Tento rozdíl mezi prorokem a věstcem může vyplývat ze samotné odlišné povahy „pohanských“ náboženství a náboženství jednoho Boha. „Pohané“ se musí vypořádat s anonymním osudem a neosobními mocnostmi, proto tak usilují o stanovení určitého řádu či vědění o budoucích věcech. Naproti tomu „věřící“ se vztahuje k osobnímu milujícímu Bohu, který mu dal dějiny i budoucnost již v rámci stvoření.*“ (in Koppová, Johanna: *Izraelští proroci*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1991; str.17.) V lidských představách se proroci často jeví jako zvláštní, téměř nenormální lidé, až psychicky enormní, jež často prodělávali záchvaty transu a v tomto extatickém vytržení měli nějaké vidění. Proto byli též nazýváni jako „vidoucí“. Vedle těchto se titul proroka také přisuzoval velkým osobnostem židovských dějin, jako Mojžíšovi, Davidovi, Abrahámovi..., jež měli zcela jiný status prorocství, vyplývající z jejich vnitřní usebranosti, bdělosti a morálních kvalit, což je uschopňovalo naslouchat Božímu hlasu.

¹⁸⁵ Muslimové obvykle označují Muhammada jako „Proroka“.

jako vrchol zjevení¹⁸⁶, pak pro ně představuje potvrzení Prorokovy výjimečnosti. Ibn Rušd se jako hluboce věřící muslim těmito otázkami samozřejmě zabýval. I přesto, že ve svých spisech nepředstavil teorii prorocství v tak ucelené a konzistentní podobě, jako to učinil Maimonides v *Průvodci*, můžeme si zejm. díky jeho *Vyvrácení vyvrácení* a *Rozhodnému traktátu* udělat obrázek o povaze prorocství, jež sám zastával.

Není nejmenších pochyb o tom, že ibn Rušd usiloval zcela upřímně o smíření filozofie s náboženstvím a chtěl ukázat, že obě sledují jediný cíl. Jsou to dvě stránky jediné pravdy, nikoli pravdy dvě.¹⁸⁷ Přístup k ní je ale přirozeně závislý na intelektuální úrovni poznávajících. Ibn Rušd proto rozlišuje poznání na úrovni: 1) apodiktické (*burhání*), kterou lze dosáhnout jedinečně filosoficky kultivovaným myšlením; 2) dialektické (*džadali*), již se vyznačují teologické spekulace či dogmata kalámu; 3) rétorické (*chitábí*), která je příznačná pro většinu lidí. Zároveň však ibn Rušd připouští existenci prorockého zjeveného poznání (*wahj*), které bývá vyjadřováno v symbolech a svým způsobem přesahuje možnosti apodiktické moudrosti, nebo ji dokonce může i poopravit. Ibn Rušd proto konstatuje, že každý prorok je nutně také filosofem. Dodává však, že opačně tomu tak není, tzn., že ne každý filosof musí být zároveň prorok.

Bůh, dle islámu, promlouvá k člověku trojím způsobem: 1) Inspirací, která se objevuje ve formě návrhů nebo myšlenek vložených do srdcí a myslí zbožných lidí; 2) Zpoza závoje, tzn. formou vidění nebo vizí, když je příslušný příjemce v tranzu, nebo když spí; 3) Prostřednictvím nebeského posla Gabriela, který předává konkrétní Boží slova

¹⁸⁶ *Korán* je pro muslimy čistě produktem Božího zjevení na rozdíl od *Tanachu* nebo *Bible*, na jejichž vzniku se podílel i člověk.

¹⁸⁷ Ibn Rušd svými díly usiluje o to, aby se filozofie stala nezávislou na teologii a muslimském bohoslovectví, proto se mu někdy neprávem přisuzuje autorství teorie tzv. dvojí pravdy (filosofická a teologická). Filozofie a náboženství se však dle ibn Rušda nerozcházejí, minimálně pokud jde o předmět jejich úvah, „*filozofie je společníci a vlastní sestrou náboženství*“. Obě rozvažují o Bohu. U většiny interpretů převažuje názor, že ibn Rušd tuto teorii dvojí pravdy ve vyhraněné podobě neformuloval. Ta je až dílem jeho následovníků, konkrétně averroisty Jicchaka Albalagaů, na něhož navazovali latínští averroisté zejm. Siger z Brabantu či Boethius de Dacia.

Teorie dvojí pravdy se dostává na latinském Západě do popředí hlavně ve 13. a 14. století. Jejím obsahem je představa, že teologie na jedné a filozofie na druhé straně mají své vlastní předměty zkoumání a nemají se vzájemně kritizovat. Teologie byla chápána jako učení o Bohu a byla jí svěřena i problematika etická. Filozofie se měla zabývat zkoumáním přírody. Rozmach teorie dvojí pravdy byl spojen ve 14. století se jménem Williama Ockhama (asi 1285 - 1349/50), františkána a předního nominalisty. Ockham rozlišoval mezi filozofií a teologií. Filozofie se má soustředit na přirozené poznání světa pomocí rozumu i zkušenosti, nemůže však nijak dokazovat dogmata víry. Předmětem teologie je nekonečný Bůh, kterého právě kvůli jeho nekonečnosti nelze zdůvodnit prostředky přirozeného vědění, jež je konečné. Teorie dvojí pravdy tak stojí u zrodu nominalismus, který bývá někdy pokládán za předchůdce moderní vědy, protože odstraňuje tradiční podřízení filozofie teologii.

zvolenému lidskému poslu. S tímto koránským dělením¹⁸⁸ komunikace Boha s člověkem ibn Rušd souhlasí. Přičemž poslední formu považuje za nejvyšší. Tato cesta se omezuje pouze na proroky, z nichž byl Muhammad poslední. Jemu byl tímto způsobem zjeven *Korán*.

Zjevení vyniká tím, že je jeho poselství dostupnější širšímu počtu lidí, na rozdíl od toho filozofického. Prorok je oprávněn činit takové věci, které filozof nemůže, jako např. učit masy, pochopit budoucnost či stanovovat náboženské zákony a přispívat tak ke štěstí celého lidstva. Prostřednictvím božského zjevení jsou proroku sesílány zákony, které umožňují širším masám porozumět tomu, jak se mají chovat, aby jejich konání bylo dobré a skutečně ctnostné.

Prorok má všechny teoretické znalosti jako filozof a proto se obsah prorockého práva (*šaría*) nijak neliší od obsahu filozofického práva (*namus*), vysvětluje ibn Rušd. Pouze prorok ale může tyto znalosti přeměnit v zákon a přesvědčit veřejnost o jeho dodržování, protože zároveň vždy disponuje praktickými znalostmi. Proto může snadno přeměnit abstraktní představy o lidském štěstí do politických idejí a společenských norem, které poté regulují život komunity. Prorok tedy vyniká nad filozofem díky svým praktickým, tj. politickým dovednostem a legislativním charakterem zjevení, které je mu prostředkováno aktivním intelektem od Boha. Ibn Rušd však tento představený obraz proroka nijak nespojuje s obvykle připisovanou schopností konat zázraky. Prorok je pro něj „pouze“ politik a zákonodárce a proroctví jako takové nezbytné pro „přežití lidstva“.^{189,190} Ibn Rušd ale současně zdůrazňuje, že jediná výhoda náboženství oproti rozumu je, že zahrnuje praktickou formu vědění, kterou filozof nutně mít nemusí.

Ibn Rušd dále pokračuje tím, že prorocký způsob komunikace s Bohem a poznávání je vlastně mnohem „jednodušší a snažší cesta“, než ta filozofická. Prorok nemusí provádět nic, aby přijímal Bohem dané univerzálie. Jediný požadavek, o kterém se zmiňuje, se zdá být silná duše, jež bude takové komunikace s Bohem schopná. Filozofický způsob

¹⁸⁸ Srov. (Súra 42, 50-51): „*A není dáno smrtelníku žádnému, aby s ním Bůh rozmlouval, leda prostřednictvím vnuknutí či zpoza clony, anebo tak, že vyšle posla, jenž vnuká lidem zdovolením Jeho to, co on chce – a On vznešený je a moudrý.*“

¹⁸⁹ Zatímco v popisu proroctví se ibn Rušd od al-Farábího a ibn Síny liší, v pojetí proroka jako zákonodárce nezbytného pro chod a fungování národa se všichni tři shodují.

¹⁹⁰ *Šaría* jako přímý důsledek prorockého poslání Muhammeda byla už lidstvu předána a proto ibn Rušd tvrdí, že už žádný nový prorok není nutný, a *de facto* ani možný.

poznávání popisuje ibn Rušd jako vzestupný, tzn., že se pohybuje od představivosti vzhůru k teoretickému intelektu. Prorocký způsob jde opačnou cestou, tj. od teoretického rozumu k představivosti. Z tohoto důvodu je také filozofické vědění znalostí povahy věcí samých, zatímco prorocké vědění pracuje dle ibn Rušda s podstatami věcí „zabalených“ do symbolů představivosti. Proto se může někdy filozofická a prorocká pravda zdát jako dvojí. Ve skutečnosti jsou ale obě stejné, jen se jich dosahuje jiným způsobem a vyjadřují se jinak.¹⁹¹ Filozofie jako ukazatel štěstí je vhodná cesta pro takového člověka, který je schopen získat moudrost pomocí rozumu. Náboženství se zaměřuje na výuku široké veřejnosti, uchyluje se tudíž k jiným metodám projevu. Patří mezi ně dialektická metoda vhodná pro *mutakallimún* nebo rétorická metoda vhodná pro širokou veřejnost.¹⁹²

5.3.2 Maimonidova teorie prorocství

Proroci představovali jeden ze základních pilířů židovské tradice a náboženství. Jejich význam, postavení a dějinné určení však bylo v celé tradici značně nejednotné a neobjasněné. Tato situace volala po systematizaci a o něco takového se pokusil Maimonides ve svém *Průvodci*.

K tématu prorocství se dostává prostřednictvím úvah o stvoření a trvání universa, neboť právě proroci jsou ti, kteří o stvořeném referují. Prorocství tak připodobňuje k intelektuálnímu prozření a definuje ho jako emanaci od Boha. Emanaci, která probíhá prostřednictvím aktivního intelektu, v závislosti na intelektuálních schopnostech člověka a na jeho představivosti. Povahu prorocství dále detailněji rozpracovává a vystaví velice důkladný popis proroka.

Dle Maimonida existují různé druhy lidí, kteří se různě staví k náboženské víře. V 51. kapitole třetí knihy *Průvodce* je popisuje pomocí podobenství: „*Panovník dlel ve svém paláci a jeho poddaní byli zčásti ve městě a zčásti mimo město. Z těch, kdo byli ve městě se jedni obrátili k příbytku panovníka zády a zamířili jinam; druzí se obrátili k příbytku panovníka a zamířili k němu, snažili se vstoupit do jeho příbytku a představit se*

¹⁹¹ V této souvislosti ibn Rušd také hovoří o tom, že *Korán* má dvojí smysl, tj. doslovný a vnitřní. Doslovné čtení s sebou přináší řadu obsahových rozporů. Ibn Rušd volá po jejich odstraňování a vyzývá učené muže, filozofy, k odkrytí vnitřního smyslu. Jinými slovy vyzývá k alegorickému čtení Písma, od něhož si slibuje harmonizování filozofie a náboženství.

¹⁹² Srov. podkapitola 4.1.1 *Tři druhy argumentů* str. 43.

mu, ale dosud si nevšimli palácové zdi. Z těch, kdo k ní šli, jedni dospěli až k paláci a chodili kolem, aby našli vstup; druzí vstoupili a procházeli se chodbami; a dalším se podařilo vstoupit na vnitřní nádvoří paláce a dospěli do prostor, kde přebýval král, tedy do příbytku panovníka.“¹⁹³ Ti lidé, kteří jsou mimo město, symbolizují ateisty. Ti, co jsou ve městě, ale obrácení zády, představují obyčejné lidi, kteří podléhají zdání a mínění.¹⁹⁴ Třetí typ je dav zbožných lidí, tedy náboženská většina, jež se zabývá náboženskými praktikami. Ti, kteří chodí kolem palácové zdi, jsou lidé, kteří díky tradici, nikoli svému vlastnímu myšlenkovému úsilí, mají pravdivá mínění. Za páté Maimonides uvažuje filozofy, neboli „lidi důkazu“. Tito dosáhli vlastním myšlením jistoty poznání v metafyzických záležitostech. Nad nimi je tu ale ještě jedna skupina lidí, poslední a nejvyšší. Tato dosáhla nejvyššího možného vrcholu, neboť se nachází v samotné přítomnosti panovníka neboli Boha. A to jsou proroci.

Mezi lidmi, jak již bylo naznačeno výše, panovali o prorocích poněkud konfuzní představy. Na to upozorňuje i Maimonides. Podle něj na proroctví existuje mnoho odlišných názorů, jež by se však daly shrnout zhruba do tří výchozích pozic¹⁹⁵: 1) Existuje řada pošetilých lidí, kteří si myslí, že prorokem se může stát kdokoli bez ohledu na to, zda je chytrý či hloupý, mravný či nemorální, mladý či starý apod. Takoví lidé věří, že si Bůh může vyvolit kohokoli pro své poselství; 2) Mnozí, především z řad filozofů zastávají názor, že proroctví je vlastně určitá výjimečná, ale zároveň přirozená schopnost člověka, kterou lze dosáhnout studiem.¹⁹⁶ Dle jejich postoje je zcela nemožné, aby se prorokem stal hloupý a nečestný člověk. Je tomu naopak. Pouze ten, kdo je nejlepší v intelektuálních, morálních a imaginativních schopnostech, se může stát prorokem. Své schopnosti tříbí člověk pouze studiem. Podle nich je dokonce nemožné, aby člověk, který je studiem dokonale připraven pro proroctví, jej nedosáhl; 3) Správnou pozici nalézají Maimonides v *Tanachu*. Tato nám ukazuje, že člověk může být sebelepší ve všech intelektuálních, morálních a imaginativních schopnostech, může být podle druhých dokonale připraven,

¹⁹³ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část III., kap. 51. (Přeložil Martin Pokorný in de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001; str. 224.)

¹⁹⁴ Přičemž tito lidé, podléhající mínění, jsou dle Maimonida ještě horší než ti, co nevěří.

¹⁹⁵ Což provádí v 32. kapitole druhé části *Průvodce*.

¹⁹⁶ Člověk má od přirozenosti schopnost dosáhnout prorockého stavu, splní-li určité podmínky.

přesto však nemusí dosáhnout proroctví. To je totiž zcela závislé na Boží vůli. Člověk jej nemůže dosáhnout sám bez pomoci Boha. Z Písma je však patrné, že Bůh si za proroka většinou vybírá takového člověka, jehož intelektuální i fyzická konstituce je výjimečně dobrá. Z tradice Maimonides uvádí, že již staří učenci proklamovali, že: „*Duch proroctví spočine pouze na člověku, který je moudrý, silný a bohatý.*“¹⁹⁷ Moudrý je ten, kdo vlastní racionální ctnosti. Silný ten, kdo ovládá pudy své duše rozumem. Bohatý je zase spokojený se svým životem a netrápí se pro to, co mu bylo osudem přiděleno.

Proroctví je proto bez vzdělávání se nemožné, neboť studium vytváří možnost proroctví. To, zda bude tato možnost převedena do aktuality, závisí pouze na vůli Boží. Pokud by se proroctví přece jen sneslo na člověka, který není dokonale připraven, pak bychom byli svědky zjevného porušení přírodních zákonů, což Maimonides vylučuje. Podmínkou dosažení proroctví, pokračuje dále, je dosažení co největší dokonalosti v intelektuálních a imaginativních schopnostech. A toho dosáhneme jednak trénováním naší obrazivé představivosti, jednak pomocí studia *Tóry*, tradice a také filozofie, díky kterému si člověk osvojí všechny intelektuální ctnosti. Takto připravený člověk stojí svou dosaženou dokonalostí nad druhými. Jeho výsostná pozice je pak potvrzena, dostane-li se mu skutečně od Boha proroctví.

Dalším důležitým předpokladem pro dosažení proroctví jsou morální kvality, tzn. mravní chování. Čím více je člověk morálně ctnostný, tím méně překážek (hebrejsky *mechicot*) se mu staví do cesty při nahlížení Boha. Všechny záporné morální vlastnosti, nepravosti a neřesti tvoří překážky mezi člověkem a Bohem. Maimonides tak dokládá citací (Iz. 59,2): „*Jsou to právě vaše nepravosti, co vás odděluje od vašeho Boha, vaše hříchy zahalily jeho tvář před vámi, proto neslyší.*“¹⁹⁸ Pouze po splnění těchto podmínek (vzdělání a mravní chování) může člověk získat prorockého ducha.

Proroctví, jak bylo řečeno, je pro Maimonida emanací Boha. Tato emanace se dostává k člověku prostřednictvím aktivního intelektu, který se vlévá do intelektuální a imaginativní schopnosti člověka. Jedině takto, emanací Boha na obě složky duše,

¹⁹⁷ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 32; str. 341.

¹⁹⁸ Čím více má prorok mravních nedostatků, tím menší váhu má jeho proroctví. Mravním chováním proto usiluje o jejich odstranění. Tzn., že musí se oprostit od všech tělesných prožitků a tužeb po slávě či uznání.

rozumovou i představivou, může člověk dosáhnout pravého prorockví.¹⁹⁹ Emanace přichází k proroku, když je jeho mysl v klidu, když smyslově nevnímá, on má však pocit, že smyslově vnímá. Aby se tak stalo, musí prorok dosáhnout nejvyššího stupně imaginace, tzn., že jeho představivá schopnost bude dokonalá a plně činná. Poté se může do této schopnosti „vlít“ aktivní intelekt. Prorok se pak ocitá zdánlivě mimo sebe, třese se, ale zároveň je stále při vědomí.²⁰⁰ Tehdy naslouchá Božímu slovu, které k němu přichází prostřednictvím anděla.²⁰¹ Takto vypadá prorocké vidění. Poselství od Boha ale může být proroku sděleno také ve snu, tzv. prorockém snu.²⁰²

Když se aktivní intelekt vylévá pouze na rozumovou část duše, bez imaginace, pak se nejedná o prorockví, ale o možnost poznání, (jak jsme viděli v předcházející podkapitole). Tehdy hovoříme o skupině učenců, vědců, vynálezců, filozofů apod., kteří se oddávají různorodým spekulacím. Naproti tomu, když se emanace dostane pouze do imaginativní schopnosti člověka, pak tu též nemáme proroky, ale politiky (správce), věštce, hadače, divotvorce (činící různé zázraky) apod.²⁰³ Maimonides tedy *de facto* rozlišuje čtyři typy lidí, z nichž, dle emanace aktivního intelektu, si nejvýše stojí proroci, poté tu jsou učenci a mágové²⁰⁴ a nejnižší staví všechny ostatní, obyčejné lidi, kterým se nedostává žádné emanace aktivního intelektu.

Být pravým prorokem znamená pro Maimonida být zároveň filozofem, politikem, věstcem, vynálezcem, mágem i vědcem.²⁰⁵ Obráceně to však neplatí.²⁰⁶ Navíc musí být smělý a odvážný,²⁰⁷ aby dokázal šířit Boží poselství mezi méně dokonalý a prostý lid.²⁰⁸

¹⁹⁹ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 37; str. 349.

²⁰⁰ Ibid. část II., kap. 40; str. 353.

²⁰¹ Každý prorok, vyjma Mojžíše, naslouchá Bohu skrze prostředníka, anděla. Žádný nemůže rozmlouvat přímo s Bohem.

²⁰² Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 42; str. 355.

²⁰³ Ibid. část II., kap. 42; str. 355

²⁰⁴ Obě tyto skupiny se často mylně domnívají, že jsou proroky; ti jsou nepraví proroci.

²⁰⁵ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 38; str. 350.

²⁰⁶ Každý prorok je filozof, ale ne každý filozof je prorokem. Apod.

²⁰⁷ Prorokova smělost a odvaha je stále více posilována, když je pod přímým vlivem aktivního intelektu.

²⁰⁸ Filozof se nemá se svými poznatky obracet k prostému lidu. O metafyzické pravdy by se měl podílet pouze se vzdělanými. Filozof však může mnohým studentům *Tóry* vymluvit doslovné chápání Písma

Maimonides dále dovozuje, že dokonalé proroctví zahání v člověku všechn smutek, trápení, apatii apod. Prorok je vždy spokojený a šťastný.²⁰⁹ „*Proroctví je nejvyšší a nejskvělejší stupeň dokonalosti, kterého člověk může dosáhnout.*“²¹⁰

Maimonides dále rozlišuje jedenáct hierarchických stupňů proroctví.²¹¹ Přesněji devět stupňů a dva předstupně. Žádný prorok není vázán pouze na jeden, každý může během svého života stát na různých stupních. Před smrtí ho však proroctví zcela opustí.

1. Předstupeň značí Boží přízeň, která dává člověku vykonat něco hrdinského, proto sem patří soudci či spravedliví králové;
2. Další předstupeň zahrnuje ty, kteří mají nutkání mravoučně promlouvat k lidem a psát chvalozpěvy. Mezi takové patřili např. Daniel, Šalamoun, David... Oba tyto předstupně se týkají bdělého stavu;
3. Od tohoto stupně a výš se už vždy jedná o komunikaci s Bohem, která se nutně odehrává buď ve snu, nebo dokonaleji ve vidění. Tato třetí pozice je nejnižší možné proroctví. Zde se proroku zdají alegorické sny, kterým ale bezprostředně po probuzení rozumí, např. Zachariáš;
4. Na tomto stupni jsou prorocké sny, které se zdají někdy i jasně a rozlišeně, ale ve kterých prorok (např. Samuel) nevidí, kdo k němu promlouvá;
5. Prorok tohoto stupně už vidí ve svém snu postavu, která k němu hovoří, on však neví, kdo to je (např. Ezechiel);
6. Tento stupeň značí, že sen proroka vyplňuje anděl, kterého on poznává jako anděla. Jedná se o nejrozšířenější případ proroctví;
7. Proroku (např. Izajáši) na sedmém stupni se zdá, že k němu ve snu promlouvá dokonce samotný Bůh;
8. Osmý stupeň už znamená, že prorok již nemá sen, ale prorocké vidění, které je sice plné alegorických figur, přesto je mu zcela zřejmé (např. Abram);

vysvětlením, že jde pouze o alegorie. Naproti tomu prorok se obrací k širokým masám, protože sděluje Boží vůli.

²⁰⁹ Proto ve vyhnanství vymizelo proroctví, neboť šlo o období smutku.

²¹⁰ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 44; str. 359.

²¹¹ Ibid. část II., kap. 45; str. 360-362.

9. Ve vidění, které má prorok na tomto stupni, může slyšet hlas, jenž k němu promlouvá.
Prorok však sám ještě neví, kdo k němu se nesoucí slova pronáší;
10. Nyní už prorok ve svém vidění jasně rozlišuje postavu, nedokáže ale ještě určit, o koho se jedná (např. Abrahám);
11. V tomto vidění prorok již nepochybně poznává anděla, který mu sděluje přímo vůli Boží (např. Jozue).

V *Průvodci* se Maimonides podrobněji zmiňuje o proroku Mojžíšovi. Mojžíš se totiž natolik odlišuje od všech ostatních proroků, že má s nimi společné jen označení „prorok“. Oproti ostatním lidem a prorokům je Mojžíš zcela jedinečný, neboť on má s Bohem zcela odlišnou zkušenost. Jedině on slyší na hoře Sinaj Boží hlas srozumitelně, ostatní mohli slyšet pouze neurčitý mocný zvuk, nikoli konkrétní slova. Jedině on přináší zákon, tj. deset přikázání, z nich posledních osm nelze odvodit pouze z intelektu, jak je to možné v případě existence Boha a jeho jednoty. Těchto deset přikázání má etický a autoritativní charakter, který stanovil Bůh. Těmto přikázáním se izraelský lid učí prostřednictvím Mojžíše, který je přinesl od Boha.²¹² Jedině on hovoří přímo s Bohem, není tu žádného anděla jako prostředníka.

Mojžíše popisuje Maimonides jako výlučného proroka, neboť naslouchá Bohu přímo rozumem, v naprostém klidu a za bdělého stavu. Lidský rozum není absolutní, je konečný a proto nemůže plně a dokonale poznat Boží tvář, tj. podstatu. Mojžíš však jako jediný spatřil Boha zezadu, z bezprostřední blízkosti. Jak dokládá Maimonides citátem (Ex. 33,22-23): „*Až tudy půjde moje sláva, posadím tě do skalní rozsedliny a zakryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu. Až dlaň odtáhnu, spatříš mě zezadu, ale mou tvář nespatří nikdo.*“ Takového stupně dokonalosti žádný jiný prorok nedosáhl.^{213,214}

²¹² Možná pod vlivem arabských filozofů, zejm. al-Farábího, či snad inspirován přímo Platónovou *Ústavou* představuje Maimonides proroka Mojžíše jako „státníka“, který přináší Zákon svému lidu a nabádá k jeho dodržování. (Srov. Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 33; str. 343.)

²¹³ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 39; str. 352.

²¹⁴ Mojžíš neměl žádné alegorické vize, pouze přímý vhled. Bůh k němu mohl stále hovořit, protože byl vždy dokonale připraven k proroctví. Mojžíš se svou dokonalou připraveností dostával téměř na úroveň andělů. Jako jeden z mála, činil proroctví a zázraky před ostatními lidmi i jinověrci. Jeho proroctví tedy mělo pro Izrael naprosto odlišný a zásadnější význam, než všechna jiná proroctví. (Srov. Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 35; str. 347.)

Maimonides v závěru kapitoly 39 druhé části *Průvodce* shrnuje, že se Mojžíš odlišuje čtvrtým způsobem: 1) Ostatní proroci obdrželi proroctví ve snu či vytržení, kdežto Mojžíš v bdělém stavu; 2) Ostatní proroci dostali proroctví v alegorické podobě, kdežto on přímo; 3) Ostatní byli naplněni bázní, když měli obdržet proroctví, ale Mojžíš nikoli; 4) Ostatní dostávali proroctví nečekaně, kdežto on, když si to přál.

Základním úkolem všech proroků, kromě Mojžíše, je napomínat lidi, aby se přidržovali Písma, tvrdí Maimonides. Pravé proroctví je sesíláno pro celý Izrael, proto má prorok často nadání konat zázraky, aby mu Bůh usnadnil přijetí lidem. Vedle toho má proroctví význam i pro proroka samotného, neboť jím se stává dokonalejším a lepším člověkem, přibližuje se andělům i samotnému Bohu. A budeme-li uvažovat o postavě Mojžíše tak má proroctví i zřejmý legislativní charakter, je tudíž významné i pro politickou nauku.

5.4 Závěrem k člověku a světu

Ibn Rušdova i Maimonidova kosmologie vymezuje svět jako konečný a sférický. Dělí ho na dvě části. Část pozemská je charakterizována vznikem a zánikem, nachází se kolem středu vesmíru a sahá až k tzv. lunární sféře. Nad ní se nachází nebeská část obývaná separovanými inteligencemi a rozdělená postupně koncentrickými sférami Merkura, Venuše, Slunce, Marsu, Jupitera a Saturnu. Svět je pak uzavřen sférou stálic. Za sférou prvotního nebe se již nic nenachází, a to ve smyslu, že zde nemá smysl ani mluvit o pojmu místa či prostoru. Je zde „umístován“ Bůh, podobně jako aristotelský Prvotní hybatel.

Geocentrické pojetí světa staví člověka do centra dění, byť je toto centrum ontologicky nejméně dokonalé. I když člověk stojí až na samém konci hierarchicky uspořádaného světa, bez ohledu na to, zda o něm uvažujeme jako o emanovaném nebo aristotelsky, resp. ibn rušdovsky generovaném, vnímá jej touto geocentrickou optikou jako „k němu směřující“ a „jemu náležející“. To dává člověku pocit jisté výjimečnosti. Zároveň si je ale neustále vědom nedokonalosti, konečnosti a omezenosti, které pocit výjimečnosti doprovází. Tím je pak udán směr lidského poznání. Od méně dokonalého k tomu nejdokonalejšímu.

Poznání člověka je závislé na jeho interakci s aktivním intelektem a je určeno jako obsah materiálního intelektu. Spojení materiálního a aktivního intelektu popisují oba filozofové iluministickými termíny a považují jej za vrchol intelektuální činnosti člověka. Toto spojení intelektů v lidské mysli představují jako stav svrchované blaženosti člověka, čímž zároveň určují směr lidského jednání, tj. poznávání dokonalých a univerzálních pravd, kterými se člověk přiblíží Bohu.

Aktivní intelekt hraje dále nezastupitelnou roli prostředníka v komunikaci Boha s člověkem. Ta se v islámské a židovské tradici označuje termínem proroctví a ibn Rušd i Maimonides ji přikládali velkou důležitost. Proroctví je totiž nejvyšší možný stupeň poznání, kterého může člověk dosáhnout, a má významný legislativní charakter. Prorok je svými intelektuálními a morálními kvalitami roven filozofovi, ale svými praktickými a „sociálními“ schopnostmi jej převyšuje. Tato odlišnost je zapříčiněna působením aktivního intelektu nejen na intelektuální složku člověka, jako tomu je v případě filozofů, ale i na

složku imaginativní. Prorok je tak nadán schopností promlouvat k lidem, používat obrazného jazyka a symbolů. Působí jím na chod celého společenství a usměrňuje ho, dle zjevených zákonů.

Pokud se vrátíme k našemu předchozímu dělení na člověka filozofického a náboženského musíme konstatovat, že se prorok sice podobá více filozofovi než obyčejnému člověku, ale na druhou stranu svým dokonalým poznáním a blízkostí Bohu filozofa významně převyšuje, a proto o něm musíme uvažovat jako o dalším „modu“ člověka. Nově tedy můžeme tvrdit, že Maimonides a ibn Rušd uvažují o člověku ve třech „modech“.

6. Člověk a obec

„Řečeno obecně, andaluská středověká filosofie dosáhla vysokého stupně racionality. Maghribští autoři na ni rádi poukazují s důrazem na potřebu současného arabského myšlení obrodit se právě racionalitou. V tomto směru na katedrách filosofie arabských univerzit figuruje právem jako historický vzor ponejvíce Ibn Rušd... Sám byl nepochybně věřící muslim, který svou víru prohluboval racionalitou. Jeho Fasl al-ma'qál tvoří spolu s některými dalšími spisy jako kratičká Damíma nebo delší Kašf nebo Taháfut al-taháfut (Vyvrácení vyvrácení) soubor prací, které dokazují soulad zjevené náboženské pravdy s rozumovým poznáním... Že šlo o závažné téma doby ve všech velkých náboženských kulturách, dokazuje skutečnost, že vlastně ve stejném smyslu zdůraznění souladu se brzy po něm vyslovil jeho mladší krajan (z Córdoby) žid Moše ben Majmon (Maimonides) a pak vrchol křesťanské scholastiky Tomáš Akvinský.“²¹⁵

Poslední úrovní našeho zkoumání bude vztah člověka k obci, v němž se budeme věnovat politickým a etickým otázkám. Tyto dvě oblasti, etika a politika, k sobě mají v díle ibn Rušda i Maimonida úzký vztah. Podobně tomu je u Aristotela a Platóna, který se poprvé dostává do centra zájmu u obou filozofů. Ústředním bodem jejich politické filosofie a etické koncepce je snaha určit cíl, ke kterému má člověk bytost během svého života směřovat.

Ibn Rušd i Maimonides se shodují, že jedním z našich hlavních cílů je dosažení štěstí a zabránění těm činnostem, které vedou k neštěstí. V tomto bodě není těžké sladit islámské a židovské principy s aristotelskými. Pokud jednáme ctnostně a v souladu s naší přirozeností, budeme schopni dosáhnout štěstí. To lze interpretovat dvěma způsoby, buď jako určitou „směs sociální a náboženské aktivity“ nebo jako zcela intelektuální ideál. Jelikož toho druhého dosáhne jen velmi málo lidí, nepovažuje ho ani náboženství ani filosofie za konečný cíl pro většinu společnosti. Pro obyčejného člověka je třeba stanovit konečný cíl mnohem jednodušším způsobem, a to skrze morální a náboženské ctnosti.

²¹⁵ Luboš Kropáček v rozhovoru pro Mecca Audio blog (16. 9. 2011). Dostupné na: <http://meccaaudio.blogspot.com/2011/09/rozhovor-s-orientalistou-lubosem.html>

Oba filozofové připouštějí, že je možné, aby člověk žil odděleně od společnosti a soustředil se pouze intelektuální kontemplaci.²¹⁶ Takový způsob života je ale nižší, než život v obci, kde se spojuje intelektuální kontemplace s praktickým uměním ze zkušeností s konkrétní společností.

Bez náboženského jazyka a užívání metafor by obyčejný člověk jen obtížně pochopil, že jeho chování ovlivňuje i bezprostřední okolí a má dokonce vliv i na štěstí celé společnosti jako celku, člověka jako druhu. Pokud se jednatel nechová ctnostně, připravuje se o šanci dosáhnout vlastního rozkvětu, štěstí a dokonalosti jako člověka. To pak ovlivňuje jeho vztahy s druhými, což má za následek případné oslabení a neštěstí celé společnosti. Tato úvaha je však pro obyčejného člověka těžko srozumitelná, mohla by být špatně pochopena a poté i nesprávně praktikována. Proto je pro běžného člověka lepší, když věří, že jeho špatné chování bude potrestáno v posmrtném životě.

„Při zachování základních tezí „novoplatónského aristotelismu“ Maimonides analyzuje některé biblické verše a pasáže, o nichž chce prokázat, že jsou identické s Aristotelovou filosofií. Filosofie je podle Maimonida v Tóře přítomna, ale ne zjevně.“²¹⁷

„Ústřední ideou etiky, kterou Maimonides představuje, je to, že zdokonalování morálních návyků je totéž jako péče o duši a její schopnosti.“²¹⁸

²¹⁶ V tomto bodě se zřejmě ibn Rušd i Maimonides inspirovali u „živého syna bdícího“ ibn Tufajla, jenž žije sám na ostrově, mimo společenství lidí, a přesto zde dosahuje dokonalého poznání pomocí racionálního rozvažování.

²¹⁷ Rukriglová, Dita: *Tři "tváře" Maimonida*, Ostium: Internetový časopis pro humanitní odbory, 2007; str. 2. Dostupné na: <http://www.scribd.com/scholaphilosophica/d/16856729-Dita-Rukriglova-Ti-tvae-Maimonida>.

²¹⁸ Shatz, David: *Maimonides' Moral Theory*, In *Cambridge companion to Maimonides*, Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005; str. 171.

6.1 Politická filozofie ibn Rušda

Ibn Rušd se jako politický filozof představuje především v *Komentářích*, a to jednak k Platónově *Ústavě*, jednak k Aristotelově *Rétorice* a *Etice Nikomachově*.²¹⁹ Etickým a politickým názorům, zejm. v souvislosti se vztahem náboženství a filozofie, se věnuje také v *Rozhodném traktátu*, resp. v jeho dodatku *Obnažení metod pro důkaz náboženských dogmat*. Jádrem ibn Rušdových etických a politických spisů je snaha zodpovědět otázku, jak zajistit ctnostný a blažený život jedince na tomto světě a jeho štěstí ve „světě budoucím“.²²⁰

Výsadní pozici v islámské středověké „univerzitní“ vzdělanosti mělo studium práva, tj. náboženského práva. Proto se ibn Rušd snaží ve svém *Rozhodném traktátu* ukázat, že studium filozofie je pro muslimy legitimní a že je to jakási nejvyšší forma náboženství, která nijak neohrožuje morálku společnosti. Současně neváhá přirovnat teology své doby k Platónovým sofistům.

V *Komentáři k Platónově Ústavě* modifikuje ibn Rušd platónské pojmy dle svého vlastního aristotelského pohledu a přikládá text *Ústavy* na soudobá státní zřízení. Využívá platónskou představu transformace a degenerace ideálního státu do čtyř nedokonalých obcí a pro ilustraci uvádí mnohé příklady z minulosti i přítomnosti tehdejšího islámského světa. Stejně jako al-Farábí a stejně jako Platón, i ibn Rušd uvažuje o státě, v jehož čele stojí elita filosofů.

6.1.1 Čtyři druhy ctností a spravedlivé uspořádání *polis*

Lidská dokonalost se dle ibn Rušda skládá ze čtyř druhů ctností: 1) teoretické ctnosti; 2) kognitivní (nebo reflexivní) ctnosti; 3) morální ctnosti; 4) praktické ctnosti.²²¹ Mezi ctnostmi panuje vztah podřízenosti, kdy dosažení nižších ctností je

²¹⁹ *Shrnutí* aristotelské etiky se v arabštině bohužel nedochovalo. Znamé je pouze v hebrejštině a latině, stejně jako *Komentář k Platónově Ústavě*. *Střední komentář k Etice Nikomachově* se dochoval jen ve dvou latinských překladech.

²²⁰ Předmětem etiky je volní činnost. V této souvislosti se ibn Rušd zabývá i otázkou svobodné vůle (*qadar*). V náboženském a politickém kontextu jde primárně o vztah svobodné vůle a Božího předurčení (*qadz*). Tomuto tématu se podrobněji věnovat nebudeme. Uvedme pouze, že ibn Rušdova pozice se nachází někde uprostřed mezi svobodnou vůlí člověka a absolutním determinismem. Jeho řešení v mnohém připomínají postup Tomáše Akvinského.

²²¹ Toto dělení, zdá se, odpovídá Aristotelově dělení duševních ctností, které představuje v šesté knize Etiky Nikomachovi. Srov.: intuitivní rozum (*nús*), vědecké vědění (*epistémé*), praktická moudrost (*frónésis*) a praktické umění (*techné*).

podmínkou pro dosažení vyšších. Tzn., že praktická umění a morální ctnosti existují kvůli kognitivním ctnostem a všechny, ať už je hierarchický vztah mezi nimi jakýkoli, existují kvůli teoretickým ctnostem. Člověk pro jejich dosahování vždy potřebuje společnost druhých lidí, tvrdí ibn Rušd shodně s Aristotelem. Politické sdružení je tak předpokladem lidské dokonalosti, i když primárně poskytuje člověku pouze zajištění bezpečí a každodenních potřeb prostřednictvím dělby práce, jak uvádí už Platón v *Ústavě*.

Ibn Rušd dále pokračuje platónskou paralelou mezi duší a státem a uvádí, že nejlepší je takové zřízení, v němž je respektován přirozený řád v ctnostech a praktických umění. Nižší části duše i státu musí být podřízeny vyšším. Pouze tehdy odráží-li se tento přirozený řád v uspořádání částí duše²²² a ve správě a řízení státu, je dán předpoklad jistoty, že všechny tyto ctnosti a praktická umění budou fungovat, tak jak mají. Pouze tehdy bude dosaženo spravedlnosti. „*Spravedlivá obec je ta, v níž každý občan vykonává práci, která přísluší jeho přirozenosti, a pouze té se věnuje nejlepším možným způsobem.*“^{223,224}

6.1.2 Vztah etiky a politiky: vliv řízení *polis* na výchovu občanů

V předmluvě *Komentáře k Platónově Ústavě* odkazuje ibn Rušd na těsnou korelaci mezi etikou²²⁵ a politikou, které souhrnně označuje jako praktickou vědu. Ta se svým předmětem, tj. jednáním, liší od věd teoretických, jejichž předmětem je vědění. Vzhledem k tomu, že člověk nemůže dosáhnout praktické a teoretické dokonalosti sám, vzniká stát, aby zajistil podmínky potřebné pro dobrý život.

Vštípit ctnosti do duší občanů prostřednictvím řízení státu lze dvěma způsoby, tj. přesvědčováním a donucováním. Přesvědčování popisuje ibn Rušd jako využívání

²²² Každé části lidské duše přísluší náležitá ctnost, vysvětluje dále ibn Rušd. Uměřenost se ale od zbylých dvou ctností, tj. statečnosti a moudrosti, liší, protože zasahuje do všech tří částí duše i státu. V tomto ohledu se ibn Rušd od Platóna odklání. Ten totiž uměřenost považuje pouze za ctnost žádostivé duše, jež přísluší do třídy řemeslníků a obchodníků ideálního státu. Pro ibn Rušda má však uměřenost komplexnější význam, v němž se pokouší sladit pojem platónské spravedlnosti jako ctnosti s aristotelským pojetím univerzální či společné spravedlnosti.

²²³ Ibn Rushd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 7.

²²⁴ Srov. *Resp.* IV 433a.

²²⁵ Etiku dělí ibn Rušd dále na dvě větve. První se týká způsobu, jakým jsou ustanoveny v duši ctnosti. Druhá jejich opětovnému získání, jsou-li nahrazeny neřestmi. Ibn Rušd pro lepší ilustraci volí analogický příklad dělení, který nachází v lékařství. To dělí na oblast hygieny či životosprávy a oblast léčení.

řečnických a dialektických argumentů. Ty slouží ke vzdělávání obyčejných lidí. Důkazní argumentace je totiž vyhrazena pouze pro výuku několika vyvolených, tj. filozofů.²²⁶ V jednání s nepřáteli nebo s neřestnými občany je oprávněné použít donucování. Jako krajní, ale oprávněnou možností se ibn Rušdovi jeví i válka. Neboť *Koránem* je schváleno, že nevěřící musí být donucen k přijetí islámu (Súra 47:4): „*A když se střetnete s nevěřícími, udeřte je do šíjí, a až jim způsobíte úplnou porážku, pevně je spoutejte!*“

Nejúčinnější způsob výchovy, pokračuje ibn Rušd, je kombinace tělesné síly a pronikavosti rozumu. V praxi, stejně jako Platón, doporučuje proto gymnastiku, která skýtá vštěpování tělesných ctností, a músiku, jež se váže k duševním nebo intelektuálním ctnostem. Pod músickou výchovu zahrnuje výuku pomocí imaginativních argumentů (napodobování), jež jsou podřízené poezii, která je proto zvláště vhodným způsobem výuky.²²⁷ Ti, kteří se naučí nápodobě, mohou přejít k vyšším druhům argumentů, tj. k řečnickým, dialektickým a nakonec k důkazním.²²⁸

Ibn Rušd ale, stejně jako Platón, varuje před takovým napodobováním, které využívá nepravdivých příběhů a mýtů, které způsobují v dětských duších ty největší škody.²²⁹ Falešné a nebezpečné napodobování způsobují příběhy, které mluví o démonech, andělech či jiných neviditelných bytostech, jež provádějí různé zázračné skutky. Nebezpečné jsou i představy, které mají více abstraktní charakter, např. líčení posmrtného života jako odměny či trestu za život na tomto světě. Takové příběhy vedou občany k nesmyslné askezi a odříkání na tomto světě s vidinou větších odměn ve „světě budoucím“. Ibn Rušd se v této souvislosti ptá, jak může být strážce odvážný, když se musí děsit budoucnosti, která na něj čeká po smrti? Nebyl by takový strážce ochotný přijmout život v otroctví spíše, než zemřít ve válce?²³⁰

²²⁶ Platón používá dialektiku pro nejvyšší formy uvažování, Aristotelés zase demonstrativní úsudek.

²²⁷ Ibn Rušd interpretuje Platónův útok na básníky *polis* po svém. Básníci by se měli pouze vyhnout napodobování nízkých a neřestných činů a soustředit se na ušlechtilé a čestné jednáními. Obecná maxima, kterou v této souvislosti představuje, zní: „*Pouze ten druh poezie, který slouží zušlechťování ctností a mravnímu účelu, by měl být v ideálním státě povolen.*“ Totéž platí i pro hudební melodie či písně. (In Ibn Rušd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 20.)

²²⁸ Viz. podkapitola 4.1.1 *Tři druhy argumentů* str. 43.

²²⁹ In ibn Rušd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 17; Srov. *Resp.* X 607.

²³⁰ Ibn Rušd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 21-22.

Dále, aby byla zajištěna umírněnost ve spotřebě potravin a péče o tělo a duši, může být nutné zřídit v ideálním státě institut lékaře či soudce, připouští ibn Rušd. „*I když nic nesevřídčí o hříšnosti a nízkosti občanů více, než jejich potřeba soudců a lékařů.*“²³¹ Lékařství proto ibn Rušd povoluje v dokonalé *polis* pouze v nejnnutnějších případech, např. náhodného zranění, avšak nikoliv v případě chronické vady. Soudci by pak měli za úkol pouze odhalovat mezi lidmi ty, kdo mají špatnou a nedostatečnou povahu. Potrestat je a napravit.²³²

6.1.3 Charakteristika vládce-filozofa-proroka

Hlava státu by měla být dle ibn Rušda vybrána z první neboli zlaté třídy, což je ve shodě s Platónem. Vládce charakterizuje jako ctnostného, disciplinovaného, stálého a ušlechtilého při vedení státu. Podobně jako Platón, mu ibn Rušd také zakazuje vlastnit soukromý majetek a toužit po jakékoliv formě bohatství a potěšení, protože ty jsou kořenem nepřátelství a všech sporů uvnitř státu.²³³

Shodně se Platón i ibn Rušd vyslovují k ženám, jež se mají stejnou měrou podílet na řízení záležitostí státu.²³⁴ Měly mít možnost zapojit se do boje, jako tomu bylo např. u Beduínů v předislámské době, či být zvoleny za vládce-filozofa, jestliže tomu bude odpovídat jejich přirozenost. Sexuální vztahy mezi muži a ženami upravuje ibn Rušd dle platónských zásad, tzn., že spojení obou pohlaví by mělo být povoleno pouze v určitých obdobích a pouze mezi těmi nejlepšími dvojicemi, protože jen tak je možné zajistit nejlepší potomstvo.²³⁵ Ve společenství žen a majetek se však ibn Rušd s Platónem rozcházejí a podobně tomu je i u několika dalších, nábožensky citlivějších otázek.

Vlastnosti vládce-filozofa popisuje ibn Rušd, podobně jako al-Farábí vládce-zákonodárce, tj. proroka, takto: 1) Miluje moudrost. Je schopný získávat teoretické znalosti a dokáže jim vyučovat; 2) Má dobrou paměť, jež je předpokladem učení; 3) Miluje učení

²³¹ Ibid. str. 31.

²³² V tomto bodě se ibn Rušd zřejmě inspiroval představou ideálního zřízení polis u ibn Bádždži, svého předchůdce. Srov. podkapitola 3.5 *Ibn Bádždža* str. 37.

²³³ Uměřenost v majetku a bohatství, i když v daleko menší míře, predikuje ibn Rušd samozřejmě i nejnížší třídě složené z řemeslníků a obchodníků.

²³⁴ Ibn Rušd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 57.

²³⁵ Ibid. str. 61.

a touží po něm za všech okolností; 4) Usiluje o pravdu a nenávidí lež; 5) Pohrdá smyslovými potěšeními; 6) Chová averzi k hromadění majetku a k touze po bohatství; 7) Touží po poznání všech věcí; 8) Je odvážný; 9) Odhodlaně pokračuje v tom, co shledává dobrým a krásným; 10) Je výmluvný, aby byl schopný vyjádřit své myšlenky; 11) Má schopnost rychle pochopit nové poznatky.²³⁶

Dle Zákona je cílem člověka soulad s tím, co je vůle Boží, tvrdí ibn Rušd. Jediný způsob, jakým můžeme Boží vůli poznat, je skrze prorocství. Člověk má tedy dle ibn Rušda usilovat o poznání Boha a následovat Jeho vůli, tzn. ctnostně se chovat. A tomu také učí filozofie, která jen užívá jiných pojmů. V tomto bodě se ibn Rušd snaží ukázat, že „být v souladu s Boží vůlí“ se podobá aristotelské blaženosti (*eudaimonia*).²³⁷

Protože je racionální část duše dvojí, teoretická a praktická, je dvojí i lidská dokonalost, jež vede k blaženosti. Nicméně praktická činnost je podřízena teoretické a proto je i mravní dokonalost podřízena teoretické, která je konečným cílem. Takové dokonalosti, jak už bylo řečeno, dosahuje člověk v poslední instanci poznání, když je lidský materiální intelekt spojen s aktivním intelektem.²³⁸

6.1.4 Zánik ideálního státu

Po vzoru Platóna pokračuje ibn Rušd v závěrečných částech svého *Komentáře k Platónově Ústavě* k projednání toho, jak může dokonalé město zaniknout a do jakých forem zřízení může upadnout. Nejprve *polis* upadá do timokracie, ve které je hlavním cílem vládce nikoli ctnost nebo moudrost, ale spíše sláva. Jako příklad degenerace dokonalého státu do timokracie uvádí ibn Rušd nejstarší muslimský chalífát (632 - 661), který byl nahrazen umajjovským státem.²³⁹ Někdy se timokracie zvrhne v „požitkářský stát“, jehož vládci jsou primárně motivováni hledat smyslová potěšení. Příkladem takového hedonistického zřízení může být stát Almorávidů. Poté následuje plutokracie neboli

²³⁶ Ibid. str. 71-74. Srov. *Reps.* VI, 485.

²³⁷ Ibn Rushd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 84.

²³⁸ Všimněme si, že na rozdíl od Aristotela, který identifikuje štěstí jako kontemplativní život, ibn Rušd ho spojuje s aktivním intelektem, což se více podobá novoplatónským tendencím, než peripatetickým.

²³⁹ Ibid. str. 121.

oligarchie, ve které je hlavním cílem získávání bohatství. Oligarchický stát degeneruje do demokracie a ta nakonec do tyranie.

Demokracie je pro ibn Rušda první podobou *polis*, kterou nazývá také jako „město nutnosti“. V něm jsou lidé primárně zaujatí poskytováním každodenních potřeb pro život. Vzhledem ke své touze po absolutní svobodě a volnosti od zákona občané demokracie postupně slábnou a začnou být ovládáni skupinou mocných, kteří umějí dobře využívat peněžní zdroje.²⁴⁰ A tak se demokratický stát vyvine do podoby „mocného města“. Oslabení občané budou hledat spásu v rukou nejsilnějšího. Až nakonec bude tento „rádoby spasitel“ soustředit veškerou moc ve svých rukou a olupovat ty, jež ho zvolili. „*Až bude mnohost nahrazena mocným jednotlivcem, demokratický stát se nakonec zvrhne v tyranii.*“²⁴¹ Charakteristickým cílem tyrana je obohacení sebe sama prostřednictvím hledání slávy, bohatství, potěšení nebo kombinací všech tří dohromady. Občané se tak stávají tyranovými otroky a slouží mu k uspokojování tužeb.

²⁴⁰ Tuto skupinu přirovnává ibn Rušd k trubcům, kteří umějí dobře využívat med.

²⁴¹ Ibn Rušd: *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974; str. 112.

6.2 Maimonidova etická koncepce

Představuje-li někde Maimonides své politické názory, pak je to především třetí část *Průvodce*. Obecně lze říct, že v politice jde ve stopách jiných islámských filozofů, kteří uvažují o člověku, ve shodě s Aristotelem, jako o společenské bytosti.²⁴² Platónské uspořádání ideální obce zase recipuje v představě vládce-proroka, která se jistě vyvinula na pozadí al-Farábího politické teorie.

Maimonides rozlišuje mezi obyčejnými lidmi a vládci. Obyčejní lidé by měli být vedeni svým vládcem, tj. prorokem, podle pravidel své společnosti a Zákona. Získání blaženosti podmiňuje jako Aristotelés umírněností a kontrolou vášní. Vládcí však nařizuje větší zdrženlivost, než obyčejnému člověku. V jejich životě totiž není místo pro vášně. Dobrý vládce „miluje“ Boha, jak znalostí, tzn. prostřednictvím vědy a filozofie, tak svým jednáním, tzn. tím, že ve státě napodobuje Jeho působení ve světě. Postavení vládce v dokonalé obci tak Maimonides připodobňuje postavení Boha ve světě.

Politické filozofii se Maimonides, na rozdíl od ibn Rušda, nevěnoval tolik jako etice. V kontextu Maimonidova etického díla hraje zásadní roli Aristotelova *Etika Nikomachova*, kterou na několika místech svého *Průvodce* přímo cituje. K primárně etickým spisům pak můžeme zařadit předně dva traktáty. *Šmona prakim : Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*²⁴³ a *Hilhot de'ot : O lidské povaze*.^{244,245}

Maimonidův etický koncept, který je představen v posledních dvou citovaných dílech, je konstruován na pozadí náboženských intencí, jež determinují okruh čtenářů, kterým je dílo primárně určeno, tj. židovské obci. I přesto jsou jeho mravní doporučení racionální povahy, prosté jakéhokoli náboženského radikalismu. „*Věřit znamená pro Maimonida filosoficky myslet, odůvodňovat svou víru a mravně jednat pak znamená, jednat z pozice takto filosoficky projasněné víry.*“²⁴⁶

²⁴² Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část III., kap. 27, str. 511.

²⁴³ *Šmona prakim* původně není samostatným dílem. Maimonides ji sepsal jako úvod ke svému etickému traktátu *Výroky otců (Pirkej avot)*, který je částí *Mišne Tora*.

²⁴⁴ Traktát *Hilhot de'ot* tvoří druhou část první knihy, tj. *Knihy vědění, Mišne Tóry*.

²⁴⁵ Dále už jen *Osm kapitol a O lidské povaze*.

²⁴⁶ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str.12.

6.2.1 Prorok a stát

Jelikož se obyčejní lidé nemohou spojit s aktivním intelektem a tudíž nemohou přijímat věčné pravdy, potřebují někoho, aby je vedl k životu v souladu s pravdou. Tímto vůdcem a zároveň i ideálním vládcem obce je pro Maimonida prorok. Jen ten má dokonalý intelekt, může se tudíž přiblížit nejbližší Bohu, a dokonalou imaginací, díky níž je disponován k vedení druhých. Prorok je tedy nejen filozof, ale také nadaný řečník, učitel, vůdce a náboženský průvodce, který je schopen přetransformovat filozofické pravdy do působivých pojmových systémů, symbolů, rituálů a příběhů, které umožní pravdě vstoupit do života obyčejných lidí. Rozdíl mezi filozofem a prorokem tak tkví pouze ve schopnosti pomáhat ostatním zdokonalit sebe sama.²⁴⁷

Vládce-prorok nemůže pomoci obyčejnému člověku žít dobrý život, tj. žít život v souladu s pravdou, tím, že bude užívat filozofických argumentů. Ty běžného jedince buď nijak neovlivní, nebo mu naopak uškodí. Jediný způsob, jak vést obyčejné lidi, je vyjadřovat věčné pravdy v termínech, kterým mohou porozumět a které poté budou moci následovat vhodným jednáním. K tomu vládci slouží rétorika a přesvědčování, tvrdí Maimonides.²⁴⁸ V této souvislosti pak Maimonides uvažuje o náboženství, podobně jako ibn Rušd a jiní islámští filozofové, jako o řečnickém a přesvědčovacím prostředku *par excellence*, díky kterému jsou obyčejní lidé vedeni k dobrému životu. Rétorika a přesvědčování tak umožňují vládci vybudovat ctnostné město, ideální stát.

6.2.2 Podstata etiky člověka

Maimonidovo pojetí člověka²⁴⁹ a etiky je založeno na ústřední tezi, že je člověk díky svým intelektuálním dispozicím jako jediný z tvorů nadán k poznání Boha, které je proto i cílem jeho života. Tomu by měl každý přizpůsobit své jednání. Poznání Boha je nejvyšším dobrem, kterého může člověk dosáhnout. Ačkoliv Maimonides klade důraz na rozumovou argumentaci, je si velice dobře vědom intelektuální nerovnosti mezi lidmi. Tuto nerovnost se snaží překlenout pomocí víry, resp. postavou proroka.

²⁴⁷ Maimonides, Moses: *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963; část II., kap. 37, str. 374.

²⁴⁸ Ibid. část II., kap. 37, str. 372-373.

²⁴⁹ Maimonidovo pojetí člověka, tzn. to, jaký člověk ve skutečnosti je či jaký by měl být v ideálním případě, je silně spjato jednak s noetikou, jednak s lékařskou teorií.

Možnost racionálně uchopit stvoření, kterou Bůh nabízí, se stává člověku jistým druhem závazku. Závěr, který z toho vyplývá pro praktický život jednotlivce, je plnit přikázání (*micvot*) *Tóry*. Ta totiž reflektuje Boží záměr a celkový řád světa. Skrze ní pak jednatelce poznává celek stvoření i Boha. Mravní člověk je proto zároveň moudrý člověk. Jeho život a jednání dopadá nejen na něho samého, ale má současně i hluboký metafyzický přesah v podobě zodpovědnosti každého jednotlivce jednak za své společenství, jednak za celek světa.²⁵⁰

6.2.3 Duše: její ctnosti a nemoci

Nejprve se Maimonides v *Osmi kapitolách* zabývá částmi lidské duše a jejími mohutnostmi. Stěžejní vliv na jeho uvažování měl v tomto bodě Aristotelés.²⁵¹ „*Mohutností duše je pět: vyživovací, jež se nazývá také vegetativní, dále smyslová, imaginativní, volní a rozumová.*“^{252,253} Psychologickým otázkám se Maimonides věnuje proto, aby zdůraznil, že jenom v případě znalosti duše a jejího fungování, můžeme náležitě usměrňovat duševní činnost. „*Lékař duše, který chce napravovat morální vlastnosti člověka, musí znát duši i její síly, v jejím celku i v jejích částech.*“²⁵⁴ Duši dále Maimonides připodobňuje k látce a rozum k její formě. Rozum je něco jako tvůrčí, oživující princip,

²⁵⁰ „*U mudrců se setkáváme dost pravidelně s myšlenkou, že sama existence světa je závislá na životě spravedlivých, že by se bez nich zhroutila... Neboť spravedliví jsou jeho přímluvci, a tak jej zachraňují.*“ (In Chaliel, Catherine: *Židovská jedinečnost a filosofie*, Filosofický ústav ČSAV, Praha 1992; str. 25) Talmudská tradice hovoří přímo o třiceti šesti spravedlivých (*lamed vav cadikim*), kteří existují v každé generaci a přispívají k zachování světa. Hebrejský termín „*cadik*“ (spravedlivý) označuje pouze takového člověka, který dodržuje *micvot*. To v praxi neznamena nic jiného než napomáhat realizaci Božího plánu.

²⁵¹ Viz podkapitola 4.3 *Duše a zmrtvýchvstání* str. 62.

²⁵² Ben Maimon, Moše: *Šmona praktik: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 7.

²⁵³ Zajímavým problémem, který v této souvislosti Maimonides rozvíjí, je jeho polemika s představiteli kalámu týkající se popisu imaginativní mohutnosti duše. Sporným bodem byla podstata lidských představ, které se týkají neexistujících předmětů. Ideová kolize mezi *mutakalimún* a Maimonidem spočívala v jeho přesvědčení, že člověk si může představovat i to, co nemá reálnou existenci, resp. že ne vše, co si člověk představuje je možné. Představivost dokáže vytvářet obrazy i vnitřně rozporných entity. Tím však nejsou nijak porušeny přírodní zákony. „*Nelze definovat jako vyloučenou existenci pouze to, co obsahuje vnitřní rozpor, ale i to, co je v rozporu s přírodními zákony.*“ (In Ben Maimon, Moše: *Šmona praktik: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 17.) Naproti tomu představitelé kalámu tvrdili, že pojmy, které jsou vnitřně kontradiktorní, mohou být zařazeny do kategorie pojmů s vyloučenou existencí.

²⁵⁴ Ben Maimon, Moše: *Šmona praktik: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 7.

jehož prostřednictvím se možné mění ve skutečné. Pokud se tedy duše nespojí s rozumem, zůstává bez vědění a jako taková nemůže být dobrá.^{255,256}

Maimonides také vysvětluje, jak se části duše podílejí na dodržování či přestupování *micvot*. Na mravním nebo špatném konání, tj. plnění nebo přestupování *micvot*, se podílí v nejvyšší míře volní a smyslová část duše. Do oblasti mravního konání patří tedy pouze taková rozhodnutí, která můžeme, ale nemusíme, učinit. Status racionální části duše je následující: „*O části rozumové panuje nejistota, já ale říkám, že i v ní je síla, jak pro příkaz, tak pro přestoupení ... není v ní ale jednání, které by bylo možno označit prostě jako příkaz nebo přestoupení. A proto jsem řekl výše, že přestoupení i příkazy se nacházejí pouze v oněch dvou částech.*“²⁵⁷ Racionální mohutnost se tak na mravním konání přímo nepodílí, protože v ní není síla konat, jen rozlišovat. Proto Maimonides uzavírá, že pro etické otázky má zásadní význam volní část duše, jež je původcem lidského jednání, a část smyslová, která je podkladem pro část volní.²⁵⁸

Ctnosti rozděluje Maimonides do dvou skupin, na mravní a racionální. Pozornost dále věnuje ctnostem z první skupiny, protože ctnosti racionální dle něj nepatří do oblasti zájmu etiky. Nicméně jsou jejím cílem! Morální ctnosti se však nacházejí pouze v části volní. Patří mezi ně např. opatrnost, štědrost, přímost, skromnost, pokora a nenáročnost, statečnost a vytrvalost apod.²⁵⁹

Dalším důležitým tématem, které Maimonides v rámci své etiky zpracovává, jsou nemoci duše. „*Zdraví duše spočívá v tom, že jak její celkové ustrojení, tak i ustrojení jejích částí - jsou taková ustrojení, jimiž neustále koná jen dobré věci a náležité činy. A její nemoc spočívá v tom, že jak její celkové ustrojení, tak i ustrojení jejích částí - jsou taková ustrojení, jimiž neustále koná zlé věci a ohavné činy.*“²⁶⁰ Nemocné duše mylně považují to,

²⁵⁵ Ibid. str. 17.

²⁵⁶ Tato teze se podobá tomu, co tvrdí o dobru a zlu Platón např. v *Ústavě*. Zlo je důsledkem nedostatečného poznání dobra. Nedostatek poznání vede ke špatnosti.

²⁵⁷ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 15.

²⁵⁸ Ke konci *Osmi kapitol* řeší Maimonides i problematiku predestinace a svobodné lidské vůle. V tomto tématu se staví do striktní opozice vůči teorii predestinace. Protože kdybychom přijali takový determinismus, *micvot* by zcela ztratily smysl. (Srov. Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 68-69.)

²⁵⁹ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 17.

²⁶⁰ Ibid. str. 19.

co je zlé, za dobré, a naopak. Podobně jako nemocné tělo „považuje, z důvodu porušení svých smyslů, to, co je hořké, za sladké, a to, co je sladké, za hořké“^{261,262}

Lidé, kteří trpí nemocemi duše, dělí poté do tří skupin: 1) První skupinu tvoří ti, kdo si svůj stav uvědomují a mají z něj obavy. Tito lidé mají velkou naději na vyléčení; 2) Druhá skupina se skládá z těch, kdo si svůj stav neuvědomují, ale pokud si jej uvědomí, mohou být rovněž vyléčení; 3) Třetí skupinu představují jedinci, kteří si svůj stav uvědomují, ale nemají z něj žádné obavy. Tito nemají žádnou naději na uzdravení, neboť se uzdravit nechtějí. Jejich vůle totiž ztratila nadvládu nad volní částí duše.²⁶³ Jak vypadá léčba nemocných duší? Maimonides uvádí: „Ti, co mají nemocné duše, se musí ptát učenců, kteří jsou lékaři duší a budou je varovat před těmi zlými činy, o nichž se (tazatelé) domnívají, že jsou dobré, a budou je léčit uměním, jímž se léčí vlastnosti duše.“^{264,265}

6.2.4 Morálka střední cesty

Co je dobrý čin²⁶⁶ a co špatný? Při odpovědi na tuto otázku vychází Maimonides v *Osmi kapitolách* z Aristotela a zastává morálku tzv. střední cesty.²⁶⁷ Optimální vlastností člověka může být jen ta, která zachovává střed, protože dobré činy jsou právě ty, co směřují ke středu.²⁶⁸ V jednání tedy není dobré přiklánět se ke krajnostem, tzn. ani k těm,

²⁶¹ Ibid. str. 19.

²⁶² Srov. „Lidé, jejichž duše jsou nemocné, touží po špatnostech, libují si v nich a oškliví si správnou cestu. Nemají sílu na to, aby se po ní vydali, je pro ně velkou zátěží v závislosti na jejich nemoci.“ (In Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot : O lidské povaze*, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 179.)

²⁶³ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 22.

²⁶⁴ Ibid. str. 19.

²⁶⁵ Srov. „Ať následují moudré, kteří jsou lékaři duší. Ti vyléčí jejich nemocné povahové vlastnosti výukou a navrátí je tak na správnou cestu.“ (In Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot : O lidské povaze*, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 179.)

²⁶⁶ Přičemž Maimonides pečlivě rozlišuje mezi člověkem, který koná dobré činy, a člověkem skutečně dobrým, který má ctnostnou *mida*. *Mida* označuje cosi jako vlastnost trvalého charakteru získanou návykem, jež znamená připravenost ke stálému konání určitým způsobem. *Mida* se utváří na základě vlastností (*midot*), které člověk může měnit skrze volní jednání.

²⁶⁷ Zatímco v *Průvodci* se Maimonides přiklání k asketičtější formě života.

²⁶⁸ Srov. EN II. 1107a: „Jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný. Střed pak jest mezi dvěma špatnostmi, z nichž jedna záleží v nadbytku, druhá v nedostatku.“; Motiv střední cesty nalezneme i Platóna. Srov. *Phd.* 113d: „...Když přijdou zemřelí na místo, kam každého přivádí jeho daimón, nejprve se podrobí soudu, a to i ti, kteří prožili život krásně a zbožně, i ti, kteří ne. A o kterých se uzná, že žili prostředně, odeberou se k Acherontu, vsednou na lodi pro ně určené a na těch přicházejí k jezeru.“

činům, které se zdají být maximálně dobré. Ve skutečnosti totiž takové nejsou, protože všechno špatné pochází z krajností. Stejně doporučení dává Maimonides i v traktátu *O lidské povaze*: „*At' člověk nejedná ani jako vášnivce, kterého cokoli rozohní, ani necitlivě, jako by byl mrtvý, ale at' se drží středu... Tato cesta je cestou moudrých.*“²⁶⁹

Maimonidův příklon k etickému „středu“ ale nemůžeme vidět pouze jako důsledek aristotelismu. Obdobně hovoří i Písmo. Maimonides vysvětluje, že *micvot*, jejichž plnění Bůh žádá, člověka vedou ke středu, rozvíjejí jeho střední vlastnosti, jež následně zakládají ctnosti. Proto, když Maimonides popisuje nemocnou duši, hovoří o ní také jako o vychýlené od středu k jednomu z extrémů. Léčba proto spočívá v tom, znovu ji přivést k rovnováze. „*Možná, že se tyto činnosti budou držet prostřední cesty, ale je též možné, že budou nadbytečné nebo nedostatečné... a jeho duše bude nemocná... Když tělo ztratí svou rovnováhu, budeme pozorovat, k jaké straně se vychyluje a směřuje, a budeme proti tomu působit opačně tak dlouho, dokud se nevrátí ke své rovnováze... Stejně budeme jednat i co se týče mravů.*“^{270,271}

V návaznosti na problematiku střední cesty, pozastavuje se Maimonides nad problematikou askeze. Proti asketickému způsobu života vystupuje poměrně ostře a varuje před ním. Takový způsob života lze akceptovat jen v případě léčení duše nebo ohrožení morálky člověka v důsledku nevyhovujícího společenského prostředí, tj. „*...kvůli zkaženosti mravů lidí toho místa.*“²⁷² V případě, „*...že se člověk dozvěděl, že všechna jemu známá města zachovávají špatné zvyky ... nebo jestliže nemůže odejít do země, jejíž zvyky*

²⁶⁹ Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot* : O lidské povaze, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 177.

²⁷⁰ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 27.

²⁷¹ V traktátu *O lidské povaze* nalezneme teoretické shrnutí léčebného procesu: „*Bude jednou, podruhé, ba i potřetí vykonávat činy podle povahových vlastností středních. Bude se k nim neustále vracet, dokud je nebude činit snadno a bez obtíží a dokud se tyto v jeho duši neupevní.*“ (In Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot* : O lidské povaze, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 189.). Zatímco v *Osmi kapitolách* vysvětluje Maimonides, jak léčebný postup vypadá v praxi: „*Když vidíme marnotratného člověka, přikážeme mu, aby si vedl jako skrbník a své konání opakoval, avšak at' neopakuje skutky skrblictví tak často jako by opakoval činy marnotratnosti. A to je užitečná novota - tento způsob léčení duše a jeho tajemství, a sice, že člověk se odvrací od marnotratnosti ke štědrosti mnohem snadněji a mnohem rychleji než se odvrací od lakomství ke štědrosti.*“ (In Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 29.)

²⁷² Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 31.

jsou dobré ... at' bydlí sám.²⁷³ Takový odchod člověka do samoty však musí splňovat relativně přísné podmínky. Toho, kdo by se rozhodl pro život v askezi bez relevantní příčiny, nazývá Maimonides hlupákem²⁷⁴ či dokonce hříšníkem²⁷⁵.

6.2.5 Ctnostný člověk a poznání Boha

Jak vypadá ctnostný jedinec? Maimonides odpovídá, že dokonale mravní jedinec žije v souladu s *micvot* a rozumem. „Dokonalý člověk musí mít neustále na paměti své morální vlastnosti a zvažovat své činy a den co den zkoumat vlastnosti své duše. A jakmile zpozoruje, že jeho duše má sklon k některé z krajností, pospíší si s léčbou a nedopustí, aby tato špatná vlastnost nabyla na síle opakováním špatného konání.“²⁷⁶ Dokonalý člověk tedy nemá svou mravní dokonalost jako trvalou, ale musí se o zachování svých morálních kvalit neustále aktivně snažit.

Ti, kteří žijí mravním životem, tj. moudří, se mohou nejvíce přiblížit Bohu.²⁷⁷ Ve vztahu k poznání Boha rozlišuje Maimonides tři typy činů: 1) Činy zbytečné (marné). Tyto nemají žádný zvláštní cíl ani účel; 2) Činy s vnějším cílem, které lze klasifikovat na dobré či špatné; 3) Činy s vnitřním cílem. Ty mají svůj cíl v sobě samých, a proto patří mezi nejvyšší. Tento druh činů konáme kvůli nim samým. Nevztahuje se na ně pravidlo „zlatého střední cesty“, jako na činy druhého typu. Jedná se o činnosti spojené s vzděláváním, skrze něž se člověk zdokonaluje a přibližuje se tak k poznání Boha.²⁷⁸

²⁷³ Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot* : O lidské povaze, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 191.

²⁷⁴ „A když hlupáci viděli, že zbožní konali takové činy, aniž by však chápali jejich záměr ... trápili svá těla všemi druhy trápení a mysleli si, že pro sebe získali morální ctnosti a dobré vlastnosti.“ (In Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 31.)

²⁷⁵ „Tato cesta je špatná a je zakázáno se jí ubírat. Kdo jde touto cestou, je nazýván hříšníkem.“ (In Ben Maimon, Moše: *Hilchot de'ot* : O lidské povaze, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002; str. 191.)

²⁷⁶ Ben Maimon, Moše: *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001; str. 37

²⁷⁷ Ibid. str. 57.

²⁷⁸ Ibid. str. 45-47.

6.3 Závěrem k člověku a obci

Jak ibn Rušd, tak Maimonides zdůrazňují význam pečlivého pochopení vztahu mezi náboženstvím a filozofií ve státě. Zjevení je lepší než filozofie v tom, že je jeho poselství dostupnější, než to filozofické. Prorok se na rozdíl od filozofa může vztahovat přímo k obyčejným lidem, promlouvat k nim „jejich jazykem“, učit je věčným pravdám a vést k mravnímu chování, tj. dodržování Zákona. Prorok také stanovováním náboženských zákonů přispívá ke štěstí celého společenství. A to vše díky jeho politické obratnosti a rétorickým dovednostem.

Oba naši autoři shodně tvrdí, že filozofie je určena pouze pro úzkou elitu, ale náboženství pro masy.²⁷⁹ Filozofie i náboženství jsou ale pro ně v harmonii. Ti občané, kteří vlastní vynikající intelekt by měli filozofovat, ale ne na veřejnosti. Obyčejní lidé by se měli učit pomocí Písma a tradice, protože filozofické poznání by pro ně bylo škodlivé.

V etických pasážích se ibn Rušd i Maimonides vyslovují tak, že cílem lidského života je dosažení štěstí neboli blaženosti. Té člověk dosáhne zdokonalováním morálních vlastností, ovládáním svých tužeb a rozvojem intelektových schopností. Štěstí jedince tak závisí na rozvoji a správném vedení duše i těla. Blaho duše, resp. intelektu, závisí na noetice. Cestou pak může být filozofie nebo náboženství, s ohledem na konkrétního jedince, resp. na jeho rozumové schopnosti. Blaho těla se zase odvíjí od sociální a osobní mravnosti.

Jak v politických, tak v etických názorech ibn Rušda i Maimonida můžeme opět spatřit možné trojí dělení člověka, které jsme představili dříve. Náboženský člověk odpovídá obyčejnému člověku, který se v ideálním státě nachází ve třídě řemeslníků a obchodníků, ale i strážců. Jejich poznání nedosahuje úrovně člověka filozofického, který tvoří nejvyšší třídu ideálního státu. Filozofové bývají také někdy oběma filozofy označováni jako učenci či mudrcové.²⁸⁰ Nejvznešenější a nejctnostnější z nich, ten, kterému se dostalo zvláštního daru, tj. komunikace s Bohem, je nazýván prorokem. Jemu by měla být svěřena vláda nad ideálním, ctnostným městem.

²⁷⁹ Tomu odpovídá i Maimonidova a ibn Rušdova distinkce mezi vnějším smyslem Textu, který je určen obyčejnému člověku, a vnitřním smyslem, který se vyhrazen pro intelektuální elitu.

²⁸⁰ To této třídy by náležel i *cadik* (spravedlivý) tak, jak ho představuje Maimonides.

7. Závěr

Ibn Rušdovo i Maimonidovo dílo představuje unikátní syntézu náboženských tezí a antické filozofie, především té aristotelské. Ta je dobře patrná i v pojetí člověka, které můžeme z jejich učení odvodit. Člověk se tak ocitá na hranici dvou světů, které se na první pohled od sebe významně liší. To je ale pouze falešný dojem. Oba světy, tj. náboženský a filozofický, jsou pro ibn Rušda i Maimonida v souladu. Na podporu svého přesvědčení předkládají oba velké množství různých důkazů.

Skutečnost, že si náboženské pravdy o světě s těmi filozofickými neprotiřečí, ale není zřejmá, či vůbec dostupná každému. Proto, uvažujeme-li v tomto kontextu o člověku, nabízí se tu určité dělení, které ho vidí ze tří úhlů, či popisuje ve třech „modech“. O člověku totiž můžeme, jak jsme si ukázali, hovořit z hlediska náboženského, filozofického nebo prorockého, a to na základě jeho intelektuální nobility.

Člověk náboženský je mezi lidmi zastoupen nejpočetněji. Jeho poznávací schopnosti dosahují nižší úrovně, než u dvou zbývajících skupin, tj. filozofů a proroků. Mezi obyčejnými lidmi však existuje také jistá forma intelektuální hierarchie, bereme-li do úvahy ideální uspořádání obce, v níž se náboženský člověk objevuje ve druhé (strážci) a třetí třídě občanů (řemeslníci a obchodníci). Ať už uvažuje tu, či onu třídu, ani jedna dle našich autorů nepoznává věčné pravdy rozumem za pomoci filozofických, pro ibn Rušda důkazních, argumentů.

Poznání obyčejného člověka se děje skrze víru. Náboženství je prostředek, kterým jsou běžnému jedinci sdělovány věčné pravdy v takové formě, která vyhovuje jeho přirozenosti a zaručuje mu šťastný život. Tím je zároveň dosaženo i dobra pro celou obec. Náboženský člověk žije ve stvořeném světě tak, jak je představen v Písmu, a jako takový ho poznává. Tento svět obyčejného člověka je pod neustálým dohledem Boha, který do něj může kdykoliv zasáhnout a dokonce ho může i zničit. Život jedince je v něm motivován odměnami a tresty, které obdrží v posmrtném životě.

Člověk filozofický a prorok v podání obou filozofů žije ve zcela jiném světě, protože ho poznává prostřednictvím nejvyšší intelektuální činnosti, tj. získaným intelektem, který vzniká spojením aktivního a materiálního intelektu. Filozof i prorok uvažují o světě, který stojí někde mezi věčností a *creatio ex nihilo* (ibn Rušd), nebo může

být dokonce věčný (Maimonides). Bůh do tohoto světa nemůže zasahovat přímo, pouze prostřednictvím separovaných inteligencí, nebeských intelektů. V etice následuje filozof i prorok takové mravní maximy, které vycházejí z přirozenosti člověka a podobají se morálce střední cesty. Jejich jednání není v žádném případě motivováno strachem z budoucnosti, která na ně čeká ve „světě příštím“. Vyjevení takových tezí by pro náboženského člověka mělo pravděpodobně neblahé důsledky, a proto ibn Rušd spolu s Maimonidem před tímto jednáním varují. Jak poté zaručit přístup obyčejných lidí k věčným pravdám? V tomto bodě oba odkrývají důležitost proroka v obci.

Prorok stojí v intelektuální hierarchii nad filozofem, protože dosahuje nejvyššího stupně poznání (tj. nejbliže Bohu), kterého může člověk dosáhnout. Prorok se od filozofa liší tím, že se u něho aktivní intelekt „vylévá“ i na imaginativní část duše. Díky tomu je nadán řečnickými schopnostmi a politickou obratností, jejichž prostřednictvím promlouvá k lidem, působí na jejich duše, usměrňuje chování a vede je k životu v souladu s pravdou.

Bude-li prorok stát v čele státu, může pak založit ideální stát, jenž se u ibn Rušda i Maimonida podobá platónskému ideálnímu státu. K nastolení takového zřízení, ale i k jeho udržení, je zapotřebí prostředků, které mohou být i nemorální či neetické. Prorokovi např. oba doporučují lhát, aby oprávnil třídní rozvrstvení, které je pro dokonalou obec fundamentální. Čistá pravda totiž není vždy přesvědčivá a rozum vždy nemusí zvítězit. Politika musí brát v úvahu všechny občany, kteří se různí svými rozumovými dispozicemi. Proto je na místě hovořit různě a jiným jazykem k jednotlivým třídám a připouštět i různé způsoby chování. Oba filozofové tak *de facto* schvalují taktiku, a v některých ohledech přímo i principy, platónské politiky.

8. Seznam literatury

Al-Ghazálí, *The Intentions of the Philosophers*, edited by S. Dunya, Dar al-Ma'arif, Cairo 1961;

Al-Fárábí, *Názory obyvatel ctnostného města*, pracovní překlad pořízený na semináři prof. D. Rukriglové FFUK v akademickém roce 2004/05, dle Abú Nasr al-Fárábí, *Kitáb 'ará'i 'ahli l-madínati l-fádila*, Dáru l-mašriq, Bejrút 1986, 7. vydání;

Al-Fárábí, *Aforismy státníkovy*; pracovní překlad pořízený na semináři prof. D. Rukriglové FFUK v akademickém roce 2005/06, dle al-Farabi, *Aphorismes choisis*, Bibliothèque MAK TABA, Fayard, Paris, 2003, na základě kritické edice: Fawzi Najjar ed., Bejrút, 1971; s přihlédnutím k arabské verzi *Fusul muntaza'a*, in: al-Farabi, *Obras filosófico-políticas*, ed. Rafael Romón Guerrero, CSIC, Madrid, 1992;

Aristotelés, *Etika Níkomachova*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Petr Rezek, Praha 1996;

Aristotelés, *Fyzika*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Petr Rezek, Praha 1996;

Aristotelés, *Metafyzika*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Petr Rezek 2, Praha 2008;

Aristotelés, *O duši*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Petr Rezek, Praha 1995;

Aristotelés, *O nebi*, in: *O nebi, O vzniku a zániku*, přeložil a poznámkami opatřil Miloslav Okál, Pravda, Bratislava 1985;

Aristotelés, *Topiky*, přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Academia, Praha 1975;

Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, Venetiis 1562-1574, reprint Frankfurt am Main 1962;

Bible, Písmo svaté starého a nového zákona, včetně deuterokanonických knih, podle ekumenického vydání z roku 1985, Česká biblická společnost, Praha 1991;

Ben Maimon, Moše, *Šmona prakim: Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, Bedřich Nosek, Sefer-Nakladatelství židovských obcí, Praha 2001;

Ben Maimon, Moše, *Hilchot de'ot : O lidské povaze*, přeložila Dita Rukriglová a kolektiv, in *Acta Universitatis Carolinae : Philosophica et Historica* 2001/2002;

Bondy, Egon, *Poznámky k dějinám filozofie 4*, Vokno, Praha 1993;

Butterworth, Charles E., *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cairo Papers in Social Science, Vol. 9, Monograph 1, AUC Press, Cairo 1986;

The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003;

Chalier, Catherine, *Židovská jedinečnost a filosofie*, Filosofický ústav ČSAV, Praha 1992;

- Davidson, Herbert A.**, *Moses Maimonides, The Man and His Works*, Oxford University Press, Oxford 2004;
- Davidson, Herbert A.**, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992;
- Fakhry, Majid**, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2008;
- Fakhry, Majid**, *A History Of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 2004;
- Fox, Marvin**, *Collected essays on philosophy and on Judaism. Volume 1. Greek philosophy, Maimonides*, Global publications, Binghamton 2001;
- Fox, Marvin**, *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 1990;
- Gauthier, Leon**, *La Théorie D'Ibn Rochd (Averroes) Sur Les Rapports De La Religion Et De La Philosophie*, Publications de l'École des lettres d'Alger, Paříž 1909;
- Gilson, Étienne**, *Bůh a filosofie*, Oikoymenh, Praha 1994;
- Guttmann, Julius**, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, Anchor Books, New York 1966;
- History of Islamic philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London, Routledge, New York 2001;
- Husik, Isaac**, *A history of medieval Jewish philosophy*, Atheneum, New York 1969;
- Ibn Rochd**, *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, traduit et annoté par L. Gauthier, Sindbad, Paris 1988;
- Ibn Rushd**, *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Cornell University Press, Ithaca and London 1974;
- Ibn Rushd**, *Metaphysics (A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lambda, by Ch. Genequand)*, E.J. Brill, Leiden 1986;
- Ibn Rushd**, *Long Commentary on De Anima*, in *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, edited by F. S. Stuart, Cambridge, Massachusetts 1953;
- Ibn Rušd**, *Rozhodný traktát*; in *The Book of the Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, translation with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2001;
- Ibn Rušd**, *Vyvrácení vyvrácení*; in *Medieval Islamic Philosophical Writings*, edited by Muhammad Ali Khalidi, Oxford University Press, New York 2010;
- Islamic Theology and Philosophy*, Studies in Honor of George F. Hourani, edited by M.E. Marmura, SUNY Press, Albany (N.Y.) 1983;

Kenny, Joseph A., *The human intellect: Journey of an idea from Aristotle to Ibn-Rushd*, dostupné na: <http://www.josephkenny.joyeurs.com/phil/RushdInt.htm>;

Korán, z arabského originálu *Al qur'án* podle různých vydání přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek, Academia, Praha 1972;

Koppová, Johanna, *Izraelští proroci*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1991;

Kraemer, Joel L., Maimonides: život a dílo, z ang. originálu přeložil Jiří Blažek, Bergman, Praha 2010;

Kügelgen, Anke von, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, E.J. Brill, Leiden 1994;

de Libera, Alain, *Středověká filosofie*, Oikoymenh, Praha 2001;

Leaman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1988;

Mahdi, Muhsin, *Remarks on Averroes' Decisive Treatise*, in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, The State University of New York Press, New York 1984;

Maimonides, Moses, *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963;

Maimonides, Moses, *Výběr z korespondence*, přeložili a úvodními studiemi opatřili Daniel Boušek a Dita Rukriglová, Academia, Praha 2010;

McGreal, Ian P., *Velké postavy východního myšlení: Slovník myslitelů*, Prostor, Praha 1998;

McGreal, Ian P., *Velké postavy západního myšlení: Slovník myslitelů*, Prostor, Praha 1997;

Najjar, Ibrahim Y., *Ibn Rushd's criticisms of the theologians' arguments for the existence of God*, dostupné na: <http://www.al-bab.com/arab/articles/ibnrushd1.htm>;

Najjar, Ibrahim Y., *Faith and Reason in Islam : Averroes' Exposition of Religious Arguments*, Oneworld Publications, Oxford 2001;

Otisk, Marek, *Metafyzika jako věda. Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*, Filozofia, Praha 2006;

Platón, *Faidón*, přeložil a poznámkami opatřil František Novotný, Oikoymenh, Praha 2005;

Platón, *Ústava*, přeložil a poznámkami opatřil František Novotný, Oikoymenh, Praha 2005;

Plótínos, *O klidu*, Petr Rezek, Praha 1997;

Renan, Ernest, *Averroés et l'averroïsme*, Calmann-Lévy, Paris 1852;

Rukriglová, Dita, *Tři "tváře" Maimonida*, in *Ostium: Internetový časopis pre humanitné odbory*, 2007, dostupné na: <http://www.scribd.com/scholaphilosophica/d/16856729-Dita-Rukriglova-Ti-tvae-Maimonida>;

Rukriglová, Dita, *Maimonides o proroctvích a věštbách*, in *Věštění a prorokování v archaických kulturách*, Hermann & synové, Praha 2006;

Sadek, Vladimír, *Ibn Rušd – filosof „ateista“*, in *Nový Orient*, 3, 1959, str. 51-52;

Shatz, David, *Maimonides' Moral Theory*, In *Cambridge companion to Maimonides*, Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005;

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1985;

Strauss, Leo, *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*, in *The guide of the perplexed*, translated by Shlomo Pines, University of Chicago Press, London, Chicago 1963;

Strauss, Leo, *Maimonide*, Presses Universitaires de France, Paris 1988;

Strauss, Leo, *On the Plan of the Guide of the Perplexed* (1965), *Harry Austryn Wolfson Jubilee*, in Volume: *Jerusalem: American Academy for Jewish Research*, str. 775–791, dostupné na: <http://www.scribd.com/doc/32240105/Leo-Strauss-On-the-Plan-of-the-Guide-of-the-Perplexed>;

Strauss, Leo, *The Literary Character of The Guide for the Perplexed*, in *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1952, str. 38-94;

Taylor, Marc C., *Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thoughts*; in. Adamson, P. – Taylor, R. C., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005;

Tornay, Stephen C., *Averroes' Doctrine of the Mind*, *Philosophical Review* 52 (3): str. 270-288.

internetové zdroje:

<http://www.ghazali.org>

<http://www.muslimphilosophy.com>

<http://www.jewishencyclopedia.com>

9. Seznam citovaných zkratk pramenné literatury

Aristotelés:

<i>Cael.</i>	O nebi
<i>De an.</i>	O duši
<i>EN</i>	Etika Níkomachova
<i>Met.</i>	Metafyzika
<i>Phys.</i>	Fyzika
<i>Top.</i>	Topiky

Platón:

<i>Phd.</i>	Faidón
<i>Resp.</i>	Ústava

Plótínos:

<i>Enn.</i>	Enneady
-------------	---------

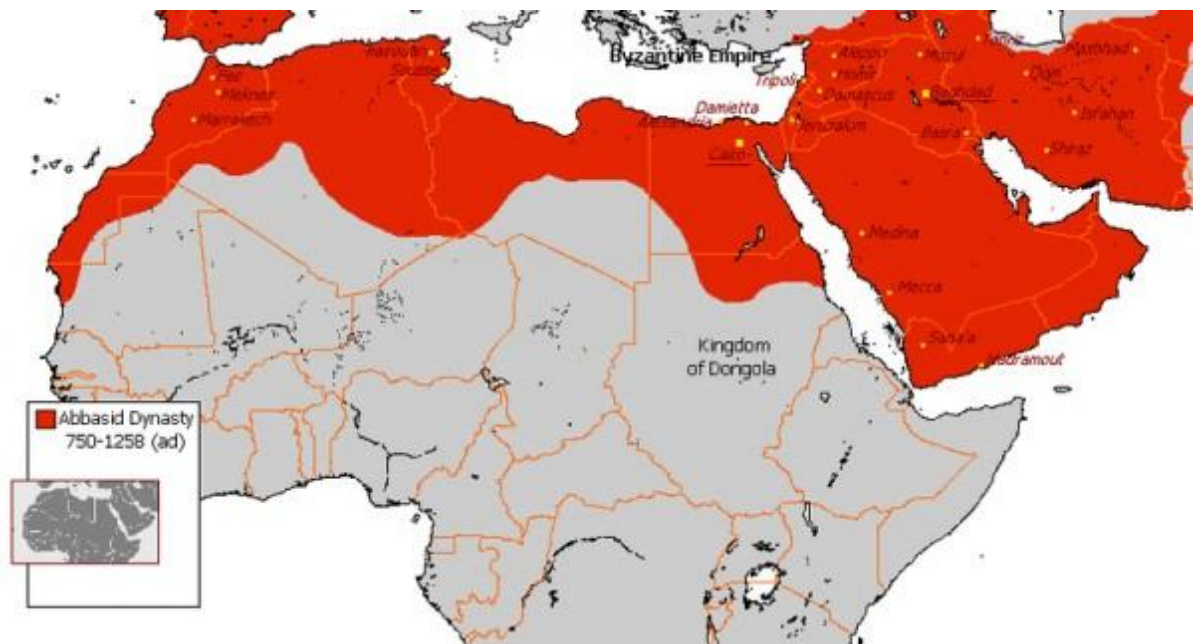
10. Přílohy

10.1 Arabská říše od vystoupení Muhammeda až po Umajjovce



zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Umayyad_Caliphate

10.2 Arabská říše v za vlády Abbásovců



zdroj: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Abb%C3%A1sovc%C3%AD>

10.3 Taifská království po pádu Córdobského chalífátu



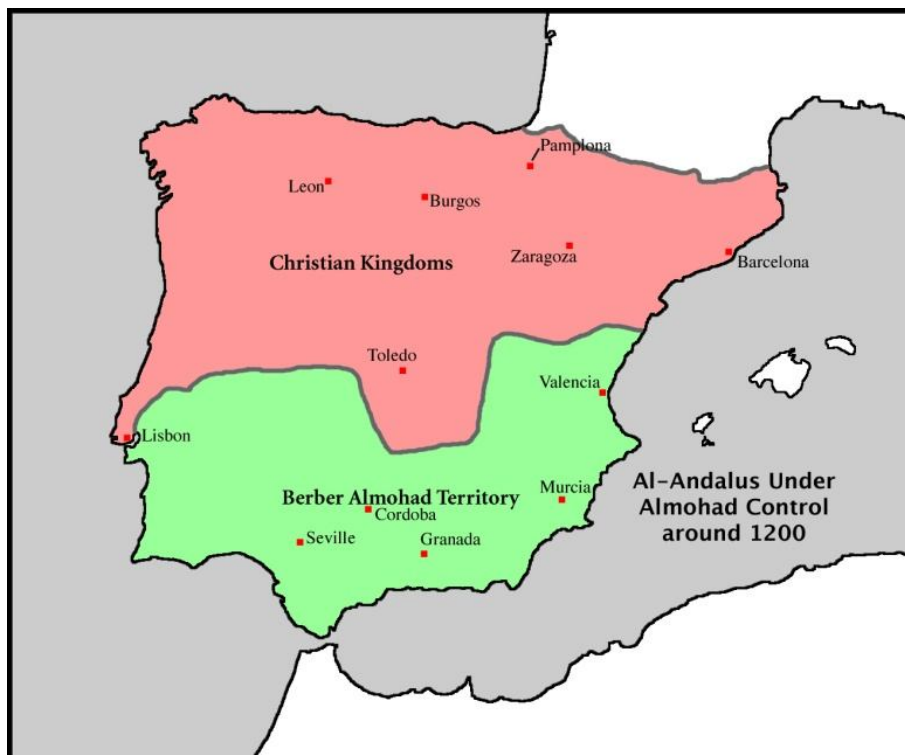
zdroj: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Taifas>

10.4 Území Almorávidů ve Španělsku



zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Almoravid_dynasty

10.5 Území Almohádů ve Španělsku



zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Almohad_Caliphate

10.6 Území Almorávidů v Maghribu



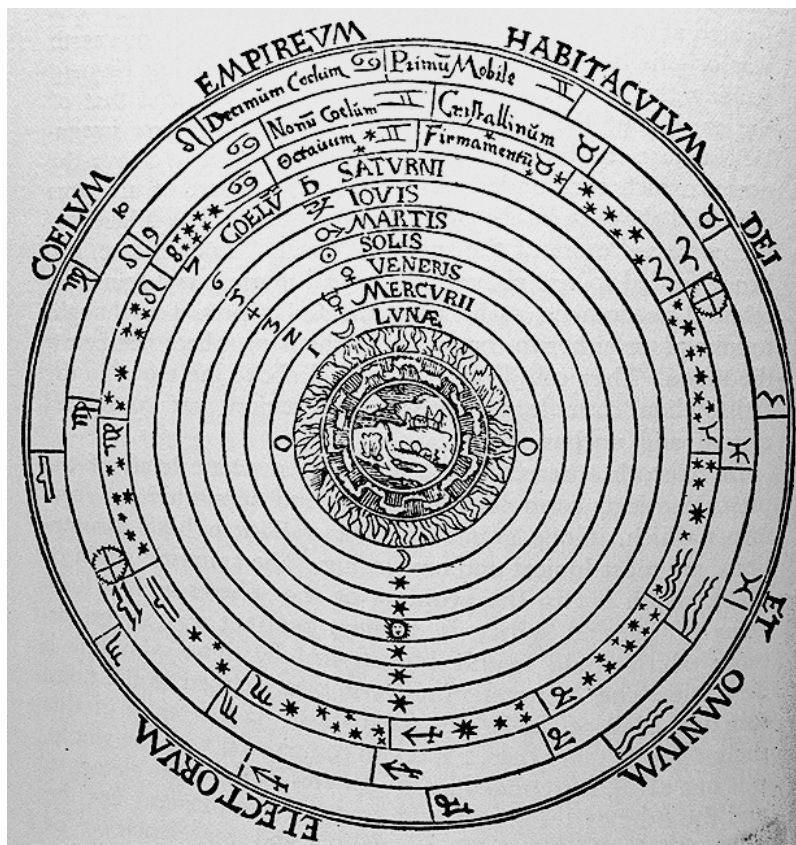
zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Almoravid_dynasty

10.7 Území Almohádů v Maghribu



zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Almohad_Caliphate

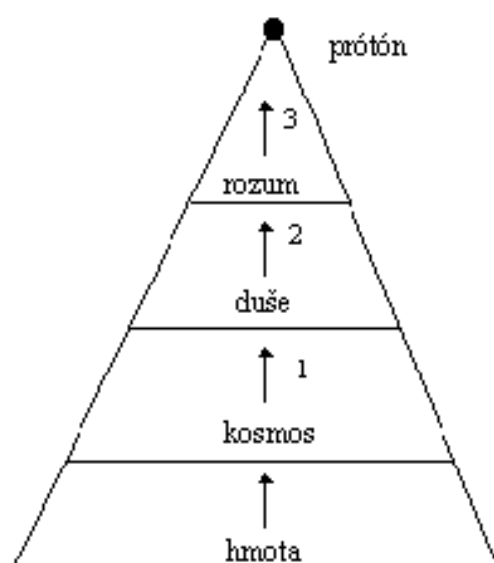
10.7 Ilustrace geocentrické Aristotelovy představy uspořádání vesmíru



Zdroj: *Illustration of Geocentric cosmology of Aristotle* [online]. Vanderbilt: Vanderbilt University.

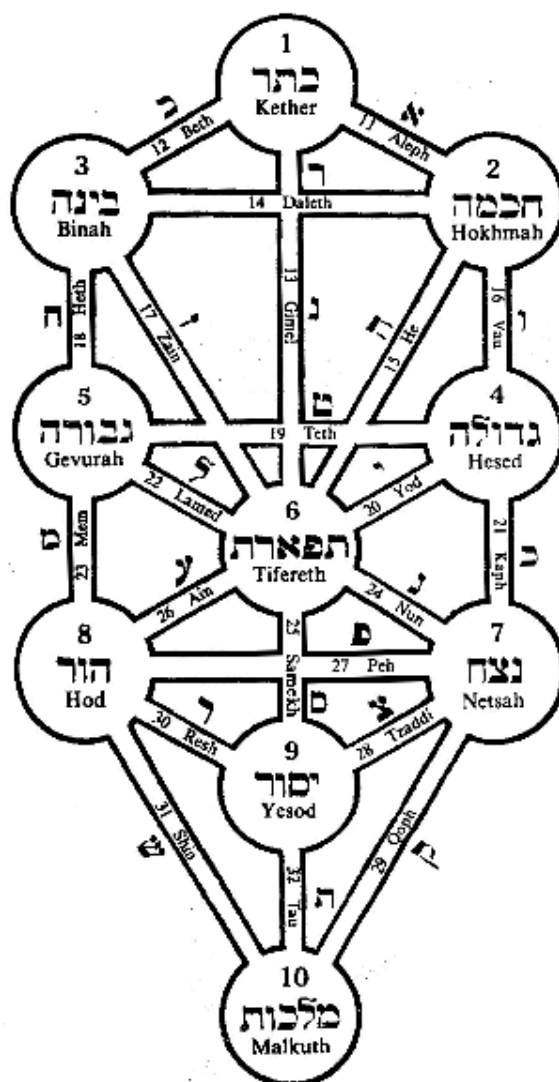
Dostupné na: http://brahms.phy.vanderbilt.edu/a203/geocentric_universe.gif

10.8 Schéma Plóťinovy pyramidy



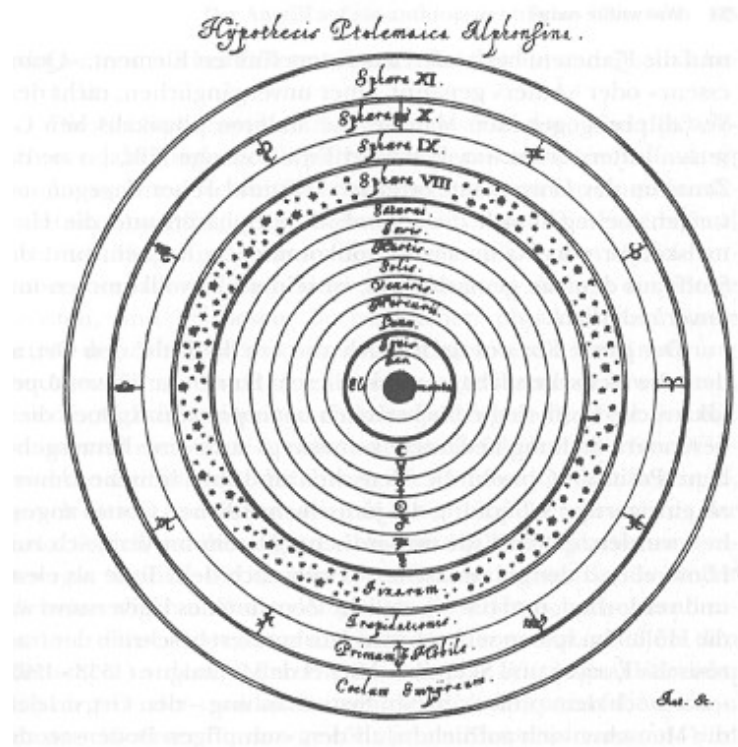
Zdroj: <http://antika.avonet.cz/article.php?ID=1909>

10.9 Emanující svět znázorněný pomocí Sefirotického stromu



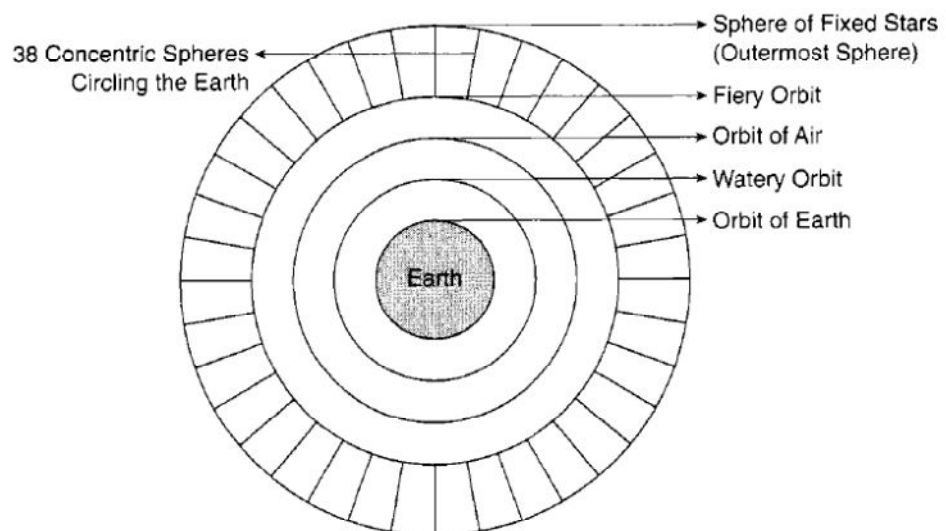
Zdroj: <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=350>

10.10 Ptolemaiova kosmologie



Zdroj: <http://www.uni-muenster.de/FNZ-online/wissen/wissenrevolution/quellen/kosmos.htm>

10.10 Ibn Rušdův model světa



Zdroj: Fakhry, Majid: *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2008; str. 53.